Du même auteur
dans la même collection

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA.
L'ANTÉCHRIST.
AURORE.
LE CAS WAGNER. CRÉPUSCULE DES IDOLES.
ECCE HOMO. NIETZSCHE CONTRE WAGNER.
LE GAI SAVOIR.
GÉNÉALOGIE DE LA MORALE.
LE LIVRE DU PHILOSOPHE.
LA NAISSANCE DE LA TRAGÉDIE.
PAR-DELÀ BIEN ET MAL.
SECONDE CONSIDÉRATION INTEMPESTIVE. DE L'UTILITÉ ET DE L'INCONVÉNIENT DES ÉTUDES HISTORIQUES POUR LA VIE.

NIETZSCHE

Sur l'invention de la morale

Généalogie de la morale, deuxième traité

PRÉSENTATION
NOTES
DOSSIER
GLOSSAIRE
CHRONOLOGIE
BIBLIOGRAPHIE

par Arnaud Sorosina

GF Flammarion

© Flammarion, Paris, 2018.
ISBN : 978-2-0814-2723-5

Présentation

I. L'œuvre de Nietzsche : des premiers écrits à la *Généalogie de la morale*

1. De la religion à la philosophie : la formation intellectuelle de Nietzsche

Friedrich Nietzsche est né en Allemagne le 15 octobre 1844, dans la petite ville de Röcken, non loin de Leipzig. Après la mort du père, Karl Ludwig, en 1849, la famille Nietzsche déménage à Naumburg (1850-1858). Brillant élève, Nietzsche rejoint l'école prestigieuse de Pforta pour y faire sa scolarité, entre 1858 et 1864. C'est à cette époque que lui viennent ses premières pensées philosophiques sur l'origine du mal, qu'il évoque encore dans la préface de la *Généalogie de la morale*. Alors âgé de 12 ans, Nietzsche se figure que le diable est une pensée que Dieu a eue en imaginant ce que pouvait être son contraire. Nietzsche est fasciné par les impasses philosophiques auxquelles aboutissent les grands problèmes, par exemple celui de savoir comment concilier la liberté de la volonté et la nécessité de l'ordre des causes et des effets. À tel point qu'il consacre à ce problème ses premières dissertations philosophiques : *Fatum et histoire* (1862) est la première méditation de Nietzsche sur la différence entre l'ordre nécessaire du temps naturel (le *fatum*) et

l'appropriation humaine de ce temps sous une forme imprévisible (l'histoire).

Ses premières lectures sont d'ordre littéraire et religieux, et Nietzsche se lance d'abord dans des études supérieures de théologie à Bonn (1864-1865). Mais, attiré par la figure charismatique de son professeur de philologie [1] Friedrich Ritschl (1806-1876), il se décide à quitter la théologie pour se consacrer à la philologie à Leipzig, de 1865 à 1869.

À la fin de l'année 1865, il découvre l'ouvrage principal du philosophe allemand Arthur Schopenhauer (1788-1860), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, livre qui le bouleverse intellectuellement. Schopenhauer considère l'histoire humaine, et le temps en général, comme une simple apparence, produite par notre représentation, tandis que la volonté désigne le principe véritable qui se trouve derrière les phénomènes physiques : la volonté – ou plutôt le « Vouloir », car il ne s'agit pas de la faculté humaine, mais d'une puissance métaphysique qui se trouve au-delà des individus – est une force primordiale qui régit l'ensemble du devenir, animal et humain. Nos ambitions politiques, nos appétits divers et notamment sexuels expriment ce Vouloir impersonnel qui utilise les individus comme des pantins pour se maintenir, et nous manipule d'autant plus fermement que nous sommes tous persuadés d'être libres en vertu de *notre* volonté. Mais *notre* volonté n'est qu'une toute petite partie de ce Vouloir qui n'est en réalité à personne et nous domine : c'est le Vouloir qui fait que nous *désirons*, pour éviter l'ennui, mais ce désir est une souffrance, et l'obtention de l'objet que nous désirons nous replonge dans l'ennui que nous avions quitté. Si bien que, selon

1. La philologie est l'étude du langage à partir de la reconstitution des manuscrits anciens.

Schopenhauer, « la vie oscille, comme un pendule, de droite à gauche, entre la souffrance et l'ennui [1] ».

Nietzsche est fasciné par cette vision *pessimiste* du monde et se rend compte que ces vues métaphysiques mettent en péril sa vocation à pratiquer les sciences historiques : considérant l'histoire comme une succession superficielle d'événements, Schopenhauer pense que la « science » historique n'est pas scientifique, parce qu'elle ne découvre aucune loi dissimulée sous les phénomènes. Ritschl se méfie de l'inclination philosophique de Nietzsche, et s'efforce de le détourner de Schopenhauer en lui faisant obtenir un poste de professeur extraordinaire de philologie classique à l'université de Bâle, que Nietzsche accepte en 1869.

Pendant dix années, avec une coupure entre 1876 et 1877, Nietzsche enseigne la philologie à des étudiants, peu nombreux, et ce, en partie à cause de la teneur philosophique de son premier livre, qui l'a discrédité auprès de ses collègues philologues : *La Naissance de la tragédie* (1872). Cet ouvrage propose une interprétation de l'art grec, et de la tragédie en particulier, à partir des principes de Schopenhauer, moyennant une réinterprétation esthétique de la représentation et du Vouloir, rebaptisés respectivement « Apollon [2] » et « Dionysos [3] ». Si Nietzsche pratique et enseigne la philologie, ce n'est pas sans de nombreuses réserves, et en tâchant de mettre sa pratique philologique sous la tutelle d'une vision philosophique du monde.

Cette volonté d'interpréter la culture grecque comme le théâtre d'un conflit entre Apollon et Dionysos, en mettant au centre de son analyse la musique pour en faire

1. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. H. Bourdeau, PUF, 2008, p. 394.

2. Dans la mythologie grecque, dieu de la belle forme et du rêve, donc de l'apparence.

3. Dieu de l'ivresse, Dionysos est également, selon Nietzsche, le dieu qui commande aux puissances organiques inconscientes, celles qui rendent l'individu étranger à lui-même. Par conséquent aussi, il est le dieu de la force qui déforme.

l'ancêtre de la tragédie, tient à la fois à sa fidélité envers Schopenhauer et à l'amitié qu'il a liée avec deux personnalités importantes, elles-mêmes fortement marquées par la lecture de Schopenhauer.

D'une part, son collègue Jakob Burckhardt (1818-1897) lui montre la voie pour interpréter l'histoire d'une manière schopenhauerienne, en évitant la chronologie et en distinguant différents *types* d'événements et de personnages, dont l'importance dépend de la profondeur de leur « vouloir » : l'histoire prend ainsi un sens métaphysique.

D'autre part, le musicien Richard Wagner (1813-1883) et sa compagne Cosima (1837-1930) le prennent sous leur aile. Or Wagner est passionné par l'œuvre de Schopenhauer, et pense sa propre pratique artistique en conformité avec ce que Schopenhauer dit de la musique dans son maître-ouvrage : la musique doit nous faire parvenir à la vérité métaphysique du « vouloir ».

2. De la « philosophie historique » à la *Généalogie de la morale* : la maturité de Nietzsche

Pourtant, ce n'est qu'en 1878 que Nietzsche dit avoir trouvé *sa* philosophie. Auparavant, il était encore affilié à Schopenhauer et à Wagner, si bien qu'il se trouvait pris dans un étau. Mais il se sépare progressivement de l'un et de l'autre, en se tournant de plus en plus résolument vers une pratique de la philosophie qui s'attache à l'évolution réelle des phénomènes culturels, au-delà de l'interprétation métaphysique qu'en proposait Schopenhauer, et que lui-même avait poursuivie dans ce qu'il appelle sa « métaphysique d'artiste [1] ».

Nietzsche congédie alors la métaphysique de Schopenhauer et se met en quête, à partir d'*Humain, trop humain*

1. Sur cette expression, voir par exemple *NT*, § 24.

(1878), puis dans *Aurore* (1881) et *Le Gai Savoir* (1882), d'une « philosophie historique » qui parviendrait à expliquer l'origine de nos valeurs, comme les valeurs artistiques (le génie et le beau) et morales (l'altruisme et le bien), en rendant compte des processus qui conduisent d'une chose à son contraire : par exemple, comment le génie, apparemment imprévisible et inexplicable, est-il devenu tel à partir d'un travail laborieux et technique ? Comment nos comportements moraux peuvent-ils apparaître alors que nos aspirations fondamentales sont égoïstes ?

Nietzsche s'efforce de résoudre ces problèmes en compagnie notamment de son ami Paul Rée (1849-1901), auteur d'un essai sur *L'Origine des sentiments moraux* (1877) qui avait impressionné Nietzsche. À la différence de la tradition allemande, attachée à comprendre le fondement de la morale à partir de principes situés hors du champ de l'expérience, comme c'était le cas chez Emmanuel Kant (1724-1804) et Schopenhauer, Paul Rée représente alors en Allemagne la démarche empiriste de tradition britannique et écossaise [1]. Or cette dernière entend au contraire établir le fondement de la morale à partir de ses origines et de son évolution historiques. La « philosophie historique » revendiquée dès le début d'*Humain, trop humain* rend ainsi hommage à Paul Rée.

Néanmoins, animé par la volonté de distinction qui selon lui caractérise la morale noble, Nietzsche ne cesse de surmonter ce qu'il a aimé, et se désolidarise de Paul Rée à partir du *Gai Savoir*. Entre 1883 et 1885, il réalise une vaste fresque philosophique dans un livre inclassable, à la fois poétique et initiatique : *Ainsi parlait Zarathoustra*. Après la rédaction de cette œuvre qu'il considérera comme son chef-d'œuvre, il entreprend de mettre en

1. Méthode philosophique qui considère que la connaissance de la réalité commence avec l'expérience et dérive tout entière d'elle.

lumière les acquis principaux de sa « philosophie historique », en réorganisant ses matériaux et les résultats auxquels il était parvenu. Ce nouvel ouvrage, « Prélude à une philosophie de l'avenir », s'intitule *Par-delà bien et mal* (1886). On y trouve une partie intitulée « Éléments pour l'histoire naturelle de la morale » (section 5) et une autre, la dernière, où Nietzsche expose sa propre vision des valeurs, en défendant la morale de la noblesse (section 9 : « Qu'est-ce qui est noble ? »).

Ce sont ces deux aspects en particulier qu'il veut approfondir dans la *Généalogie de la morale* (1887), à savoir, d'une part, *l'histoire de la morale* et, d'autre part, la défense et illustration d'une *évaluation morale* particulière. Le sous-titre de l'ouvrage indique qu'il s'agit d'*éclairer* et de *compléter* ce qui a été écrit dans le livre précédent.

Éclairer, cela signifie se pencher sur un point particulier, en l'occurrence l'histoire des valeurs. La *Généalogie de la morale* est construite de façon à *démontrer* une thèse et à l'argumenter, et c'est en cela qu'elle éclaire *Par-delà bien et mal*.

Mais c'est aussi la raison pour laquelle la *Généalogie* va plus loin : elle entre dans le détail pour *compléter* ce qui n'avait été abordé que de manière sommaire, et peut-être même pour *corriger* sur certains points ce qui avait été défendu dans *Par-delà bien et mal*.

Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas d'une *description* des différentes valeurs et des différents systèmes de valeur qui se sont succédé sur la scène de l'histoire, comme cela avait été le cas dans la section sur « l'histoire naturelle de la morale » dans le livre de 1886. Du moins, cette *description* n'a plus la prétention d'être objective, mais doit désormais s'entendre d'abord comme une *évaluation* des *types moraux* qu'elle met en évidence. La *Généalogie de la morale* est donc moins une *histoire* des valeurs qu'une *méthode historique destinée à évaluer les systèmes de valeurs*.

Si donc la généalogie n'est pas la même chose qu'une histoire, c'est dans la mesure où elle ne porte pas uniquement sur des faits dont il faudrait suivre la succession historique. D'abord, et c'est l'objet du premier traité, la généalogie s'intéresse à des *types de valeur* dont il faut examiner la *provenance* (*où* s'imposent-ils ? *qui* les promeut ?). À partir de là, le deuxième traité peut mettre en évidence les *formes* historiques qu'ils ont successivement revêtues et les *catégories* qu'ils convoquent : la moralité des mœurs, centrée sur le droit (paiement des dettes) et l'obéissance (respect des coutumes), puis la mauvaise conscience, née d'une forme particulière de religion, le christianisme. Enfin, Nietzsche s'interroge dans le troisième traité sur la *signification* des contraintes que la culture, la morale, l'art et la religion imposent au corps – ce qu'il appelle les *idéaux ascétiques*.

II. La généalogie, nouvelle méthode philosophique

1. Une enquête relative à la provenance des valeurs

Comme on l'a vu, la généalogie a moins pour tâche de décrire que d'*évaluer*, ce qui invite à spécifier à la fois ce qu'il y a à évaluer et le critère utilisé pour ce faire. Ce que Nietzsche évalue, ce sont, on l'a dit, des *types d'évaluation*, mais il faut préciser ce que cela signifie. Avant même de désigner les deux grandes « familles » morales évoquées dans le premier traité, à savoir les « nobles » et les « esclaves » [1], les évaluations renvoient à des *formes*

1. Nietzsche les appelle aussi les forts par opposition aux faibles, les seigneurs par opposition aux vassaux, ou encore les aigles et les agneaux.

de vie, c'est-à-dire à des êtres vivants. Un être vivant ressemble par son aspect à un autre de la même espèce, mais il ne lui ressemble pas toujours si l'on s'attache à regarder la *vitalité* dont il fait montre dans son comportement. Certains vivants sont affaiblis, peureux ou malades, d'autres sont vigoureux, épanouis et en bonne santé. Plus un être vivant se sent puissant, plus il a tendance à valoriser les formes de vie débordantes ; plus un être vivant se sent faible, plus il favorise les formes de vie déclinantes. Chez les êtres vivants autres que l'homme, l'expression de la vitalité se vérifie dans les *préférences organiques* dont témoigne leur manière d'agir, selon qu'ils préfèrent le repos à l'agitation, par exemple. Pour *s'orienter* dans le monde, il faut avoir des préférences, qui font par exemple que tel animal se lancera à la poursuite d'une proie jusqu'à ce qu'il l'obtienne, tandis que tel autre renoncera dès qu'il faiblira.

Le fait que les êtres vivants s'*orientent* dans un milieu signifie qu'ils ont des préférences vitales (tel le tournesol qui grandit en fonction de l'orientation solaire). Nietzsche parle, à propos des formes de vie humaines, de *valeurs*, lorsque ces préférences sont devenues des conditions de vie exprimant les intérêts fondamentaux de certains individus : le type de valeur que défend un individu exprime l'état de sa vitalité. Celui qui veut se conserver lui-même et ne cherche que la survie est faible, dans la mesure où il s'efforce seulement de maintenir un *seuil minimal* d'activité ; celui qui veut augmenter sa puissance d'agir dans le monde et créer en modifiant ce qui l'entoure est fort, dans la mesure où il cherche à *intensifier* son sentiment d'être en vie.

2. Une typologie de la morale

Il y a donc deux *pôles* de vitalité, l'un qui marque le déclin tendanciel de la vie, lorsqu'elle ne se dispose plus

à agir, mais se contente de *réagir* ; l'autre qui exprime une vitalité abondante qui cherche sans cesse à se surpasser. Ces deux formes de vie, malgré leurs fluctuations, ne peuvent pas s'imposer en recourant aux mêmes moyens. L'individu affaibli, faute de pouvoir parvenir seul à la puissance, s'associe aux autres formes de vie affaiblies, pour dominer, renverser ou détruire les formes de vie plus vigoureuses. L'individu puissant, au contraire, est stimulé par le sentiment de sa singularité absolue, et ne veut être confondu avec aucun autre. Voilà pourquoi il a en réalité plus de mal à s'imposer dans l'histoire que les individus faibles, qui peuvent s'appuyer sur les autres. Les formes de vie les plus intenses sont rares, cherchent à se distinguer, et surtout sont précaires, parce qu'elles prennent des risques et n'hésitent pas à se mettre en péril si cela est l'occasion pour elles d'éprouver leur sentiment de puissance. Elles ne cherchent pas à se conserver, et sont donc susceptibles de disparaître : la vie faible veut *durer*, fût-ce sous la forme la moins intense qui soit ; la vie forte veut *s'intensifier*, fût-ce en risquant sa propre vie.

C'est à partir de ces deux formes *typiques* de vie que Nietzsche établit une distinction typologique entre deux manières d'évaluer fondamentalement différentes. Les nobles, parce qu'ils valorisent l'action débordant de vitalité, évaluent positivement tout ce qui contribue à l'accroissement de force, et se nomment eux-mêmes « bons ». Par contraste, ils appellent « mauvais » ce qui fait décliner le sentiment de puissance. Au contraire, les esclaves font d'abord l'expérience de leur mal-être et de leur impuissance, dont ils rejettent la responsabilité sur les forts. Ceux-ci sont considérés non pas simplement comme mauvais, mais comme intrinsèquement « méchants » du fait qu'ils devraient se retenir d'agir mais ne le font pas. Là où le « mauvais » n'est pas considéré par le noble comme responsable de sa médiocrité, le

« méchant » doit, dans la perspective du faible, être éliminé pour que le « bien » triomphe.

L'histoire humaine est marquée par des époques de durée variable, selon le type d'évaluation qui y prédomine. Lorsqu'un type d'évaluation règne pendant une longue durée, il se transmet culturellement, mais aussi héréditairement, jusqu'à être incorporé par les individus à tel point que ceux-ci le considèrent comme le seul possible. Avec le temps, les évaluations prennent racine dans les corps jusqu'à devenir des besoins physiologiques dont on ne parvient plus qu'avec une immense difficulté à se défaire, d'autant plus qu'ils paraissent évidents, naturels et immuables. L'histoire de l'Europe, depuis l'Antiquité grecque mais surtout avec le triomphe progressif du christianisme, durant les premiers siècles de « notre » ère (l'ère chrétienne, précisément), a été le théâtre d'une telle incorporation, où une manière particulière d'évaluer, celle des faibles, s'est imposée progressivement. De sorte que nous autres, hommes « modernes », ne parvenons plus à penser les comportements moraux autrement qu'en fonction de l'opposition du « bon » et du « méchant ».

2. La critique nietzschéenne des généalogistes anglais

Or l'impossibilité d'envisager la morale autrement qu'à travers la perspective des faibles est précisément ce qui biaise la vision des historiens de la morale qui se sont lancés avant Nietzsche dans cette entreprise ambitieuse. Certes, Nietzsche leur rend hommage pour leur courage : s'interroger sur l'origine des valeurs, c'est prendre le risque de les désacraliser. Le problème, c'est que les « généalogistes » de la morale ne sont pas allés jusqu'au bout de leur démarche et sont victimes d'une vaste pétition de principe : non seulement ils présupposent déjà

que leur propre forme de vie est la *seule* qui a existé à travers l'histoire, mais en outre cela aboutit à l'idée que cette manière d'évaluer, parce qu'elle est la seule, est aussi la seule *valable* – comme s'il n'y en avait pas d'autre. Trois chefs d'accusation principaux en découlent.

1. Les généalogistes de tradition britannique et écossaise ont en réalité dressé une généalogie qui est loin d'être noble. Ceux qui se trouvent visés par Nietzsche dans le deuxième traité sont ses concurrents les plus proches au XIX^e^ siècle : John Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903) et Paul Rée (même si ce dernier est de nationalité allemande, ce qui importe aux yeux de Nietzsche est sa sensibilité intellectuelle britannique). Ces penseurs ont beau ne plus croire en Dieu, ils croient encore à la morale. Nietzsche les appelle aussi des « psychologues », parce qu'ils sont attachés à détecter les motifs les plus méprisables derrière les actions les plus honorables. C'est dire que ces moralistes, psychologues et généalogistes sont en réalité des *pessimistes*, dans la mesure où ils croient encore qu'une telle origine *rabaisse* l'homme. Ils continuent ainsi à croire à l'existence du bien et du mal, même s'ils *regrettent* que le « bien » ne soit en réalité qu'une forme volatile du « mal ». Leur tort réside dans l'*évaluation*, désabusée et pessimiste, du résultat de leur enquête. Attachés qu'ils sont encore au « Bien » en soi, ils ne peuvent que se sentir trahis par lui, lorsqu'ils l'ont percé à jour. Ce que suggère Nietzsche, c'est qu'il faut encore croire à la morale pour regretter ainsi son impureté.

Or, rappelle-t-il, le « bien », loin d'être l'opposé métaphysique du « mal », est en réalité un mal qui s'est oublié comme tel, mais qui survit tout de même dans les comportements moraux, sous une forme désormais bienséante. Il n'en reste pas moins vrai que le bon historien, parvenu à ce point, aurait dû tirer la conséquence ultime

de son enquête : si « bien » et « mal » sont historiquement *corrélés*, cela signifie, en solde de tout compte, qu'ils sont *relatifs*. Autant dire que la *valeur* (ou la non-valeur) qui leur est attribuée ne leur est pas inhérente, mais tient à une manière historiquement située, ainsi qu'à une forme de vie généalogiquement détectable, d'*interpréter* la nature humaine.

2. Si ces historiens ne sont pas de *bons* historiens, parce qu'ils sont « mauvais » du point de vue de la morale noble que défend Nietzsche, ils ne sont pas non plus de bons *historiens*, puisqu'ils se rendent aveugles à la diversité historique des valeurs. Ils n'envisagent pas la possibilité que les valeurs aient pu être *créées* par des individus supérieurs, mais postulent systématiquement que ce sont les *faibles* qui ont formulé les évaluations. Les penseurs anglais projettent dans leur image de la moralité des origines *leur manière contemporaine* d'évaluer – qui n'est du reste pas autre chose qu'une version laïcisée de la morale chrétienne. C'est sur ce point fondamental que « l'*esprit historique* lui-même leur fait défaut », de sorte qu'ils pensent « d'une manière *essentiellement* anhistorique » [1].

Nietzsche ne nie aucunement que certains individus évaluent ainsi le bien et le mal en *réagissant* aux comportements d'autrui. Mais, non content de nier que cette manière de poser des valeurs soit la seule existante, et encore moins la seule ayant existé, il ajoute que l'*instauration inaugurale* des valeurs procède d'une manière *diamétralement opposée* à celle qu'invoquent ces penseurs.

À l'origine, il y a tout lieu de penser que les sociétés archaïques étaient dominées par une caste de seigneurs, qui ont appelé « bon » tout ce qui était conforme à leur puissance et à la norme comportementale de leur propre

1. *GM*, I, § 2.

noblesse, et « mauvais » tout ce qui se trouvait *en dessous* d'eux. La morale des seigneurs est ainsi une morale où rien ne tire de soi-même sa valeur. Il n'y a pas de bien et de mal en soi, la valeur de chaque chose étant évaluée *relativement* à sa place dans la hiérarchie sociale. La mesure de la valeur y est ainsi *différentielle* : mesurer sa valeur, c'est toujours *se mesurer* à d'autres valeurs, inférieures, supérieures ou concurrentes. En somme, les psychologues anglais commettent une faute d'interprétation radicale, en projetant dans l'origine la forme de vie et d'évaluation qui prédomine au XIX^e^ siècle, c'est-à-dire *à l'âge des masses*.

3. Tributaires de leur évaluation réactive de la réalité, qui met la masse au premier plan *avant* les grands individus actifs, les penseurs anglais se sont rendus coupables, enfin, d'une erreur de méthodologie capitale, ainsi que le rappelle Nietzsche dans le § 12 du texte que l'on va lire. Herbert Spencer et Charles Darwin (1809-1882), selon Nietzsche, sont ainsi victimes de leurs préjugés moraux lorsqu'ils conçoivent l'évolution comme un processus d'adaptation, où les êtres vivants sont triés par la sélection naturelle en fonction de leur capacité de survivre et de se reproduire. C'est donc l'environnement qui est le principe de sélection, les êtres vivants se bornant à réagir. Dans cette conception statistique, ils ne sont que des individus mécaniquement triés en fonction d'une capacité d'adaptation entièrement aléatoire, puisqu'elle dépend des variations spontanées de leurs caractéristiques physiques et du type d'environnement dans lequel ils apparaissent.

Dans l'évolutionnisme de Spencer, selon Nietzsche, le fondement même de la vitalité, c'est-à-dire l'*activité*, est ainsi passé sous silence. Or ce qui fait que la vie est vivante, c'est précisément qu'elle est un *principe de transformation* : la vie ne se contente pas de réagir ou de se

laisser dominer, sans quoi le monde vivant ne différerait en rien du monde inerte. Le « point de vue capital de la méthode historique » consiste à se rendre attentif au fait que la vie *transforme* l'environnement en fonction de ses besoins pour en faire un *milieu propre*. C'est cette puissance de transformation, en tant qu'elle intensifie la vitalité d'un individu, que Nietzsche appelle « volonté de puissance ».

Voilà pourquoi, appliquée à l'histoire, cette conception de l'évolution réfute la conception monolithique des utilitaristes, qui croient pouvoir identifier le but d'une pratique à partir de son origine. Or, ainsi que le montre Nietzsche, il existe autant de buts (ou encore de fonctions) à une pratique qu'il existe de moments où, dans l'histoire, une volonté de puissance dominante s'est approprié cette pratique pour lui imposer une finalité nouvelle, comme en témoigne l'histoire du châtiment (§ 13).

III. La préhistoire de la morale : la dette et la faute

1. La formation de la « moralité des mœurs » : promesses non tenues et dettes impayées

Dans le deuxième traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche entreprend de montrer que la manière d'évaluer des faibles, non seulement est loin d'être la *seule*, mais n'est certainement pas la *meilleure*. S'il est nécessaire d'avoir des valeurs pour vivre, dans la mesure où ce n'est qu'à partir d'une forme d'évaluation qu'un être vivant peut s'orienter dans l'existence, il n'y a aucune nécessité à évaluer *de telle ou telle manière* en particulier. L'idée que les valeurs « bien » et « mal » feraient partie de la *nature* humaine est donc erronée, si du moins on entend par « nature » une essence fixe et immuable de

l'homme. La conception nietzschéenne de l'évolution et de l'histoire suggère en effet que la nature d'une chose est sujette au changement, même si elle se rigidifie du fait de l'habitude et de la monotonie. Ce que l'on appelle « nature » est toujours le produit d'une *naturalisation*, c'est-à-dire d'une incorporation physiologique de certaines évaluations. Si donc la nature a été faite, c'est qu'elle peut aussi être défaite, en déracinant les anciennes évaluations pour leur en substituer d'autres. Pour ébranler notre croyance selon laquelle notre nature morale actuelle est nécessaire et irréductible, il faut alors montrer comment elle s'est constituée *culturellement* : la « nature humaine » est le produit d'une histoire, et la morale est le fruit d'une *invention*. Aussi Nietzsche commence-t-il par remonter aux origines de la morale elle-même, bien au-delà de l'histoire chrétienne, pour déterminer les conditions dans lesquelles l'humanité a inventé un type d'évaluation *moral*. Cette invention ne s'est pas faite en un jour, mais sur une très longue durée, qui correspond à la formation progressive des sociétés humaines, à l'époque que Nietzsche appelle la « préhistoire de l'humanité ».

Le deuxième traité s'ouvre ainsi sur des considérations à propos de la *spécificité* de l'homme relativement aux autres animaux (§ 1). Comme les autres animaux, l'homme est un « animal oublieux », dans la mesure où il est nécessaire d'être attentif au présent pour vivre. Cela suppose une force de digestion du passé, afin que celui-ci ne surgisse pas au sein du présent de manière inattendue et intempestive. Pour agir vigoureusement, il faut être tout entier à ce que l'on fait présentement, et ne pas se laisser distraire par son passé. Mais à la différence des autres animaux, l'homme est capable de se *projeter* dans l'avenir, non pas simplement parce qu'il se *représente* le futur, mais parce qu'il *veut* accomplir ses projets, et doit maintenir fermement à cette fin une « *mémoire de la*

volonté », autrement dit une mémoire orientée vers l'avenir et non vers le passé. Cela est rendu possible par un long travail par lequel l'homme doit se rendre « *prévisible, régulier, nécessaire* » (*ibid.*), de façon à pouvoir *tenir ce qu'il promet*. En effet, la forme fondamentale de l'échange qui contribue à l'édification du lien social est, selon Nietzsche, la promesse, en tant que capacité de « se porter garant de [soi]-même *comme avenir* » (*ibid.*). Le lien qui fait que la société humaine n'est pas seulement une société, mais une culture, c'est cette capacité de tenir des engagements sur la durée grâce à une *force de volonté*, celle par laquelle, en dépit des imprévus attenants à l'avenir, un individu parvient à maîtriser le réel pour qu'il corresponde à sa parole donnée. Il y a bien des sociétés animales, mais seule une culture engage des rapports entre individus où le bon vouloir se forme d'abord par la force qu'il acquiert.

Tel est précisément ce qui fait la spécificité du devenir humain dans les sociétés préhistoriques (§ 2) : l'acquisition de cette force de volonté ne peut venir des individus eux-mêmes, mais seulement d'un « dressage » social. Former une volonté, dresser un animal capable de cette puissance de promettre est un travail immensément long, qui passe d'abord par une *négation* de l'individualité du vouloir, de façon à standardiser le plus possible le comportement des membres de la société. La société archaïque a besoin, pour se maintenir et se renforcer, de créer de l'obéissance, et elle ne le peut d'abord pas autrement que par des châtiments d'une cruauté inouïe, tant il est vrai que l'humanité préhistorique répugne spontanément à entrer dans ce genre de carcan. Moins la volonté des individus est souveraine, plus ils se laissent dominer par les caprices de leurs pulsions, plus il est par conséquent nécessaire de leur imposer des règles qui font violence à leur nature originaire. C'est parce qu'il a été habitué à obéir pendant des millénaires que l'homme

finit par incorporer les normes sociales, jusqu'à devenir prévisible et par suite capable de promettre et de tenir ses promesses. Par cette contrainte multimillénaire, l'homme devient paradoxalement puissant, libre et maître de soi.

Mais cet individu souverain est la dernière pousse de l'arbre de l'humanité. Ayant ainsi balisé la préhistoire de l'humanité, depuis l'absence de vouloir jusqu'à la formation des individus souverains, Nietzsche peut entreprendre, au § 3, l'examen des procédures par lesquelles l'homme passe du statut d'animal vivant dans l'immédiateté du présent à celui d'animal prometteur. Pour *faire* une mémoire à l'homme, c'est-à-dire une mémoire du corps, les sociétés anciennes ont recours à des marquages corporels cruels : les idéaux ascétiques dont il sera question dans le troisième traité trouvent dans cette *mnémotechnique* de la cruauté leur prototype, puisque l'ascèse consiste à rendre une idée indélébile et inoubliable en exerçant le corps pour qu'il en soit le lieu commémoratif. L'ingéniosité dans la cruauté des châtiments destinés à dresser un peuple témoigne ainsi du fait que le comportement « raisonnable » de celui qui obéit aux normes sociales a été en réalité acquis de haute lutte et au prix d'une souffrance sans cesse réitérée. Il a fallu verser du sang et « donner de sa personne » au sens le plus corporel de l'expression, avant que des individus rationnels et raisonnables aient pu être formés.

2. Le sentiment primitif de la faute : une conséquence des châtiments

Ce qui intéresse Nietzsche en particulier, c'est de comprendre comment la *conscience* morale de l'homme s'est forgée, à partir du sentiment d'avoir *fauté* (§ 4). L'originalité de la recherche généalogique consiste, sur ce point, à faire l'économie des notions de liberté de la volonté et de responsabilité – ou du moins à renvoyer l'émergence

de ces catégories philosophiques à une forme très tardive de psychologie de l'action, qu'ont entièrement ignorée les sociétés « durant la plus longue période de l'histoire humaine » (*ibid.*). Le châtiment, à l'origine, ne vise pas à amender un criminel au motif qu'il aurait pu agir autrement, ce qui supposerait qu'on condamne un *mauvais* usage de sa liberté. Le châtiment fait seulement office de réparation spontanée par *représailles* immédiates, en conséquence d'une entorse subie par une volonté de puissance soucieuse de rétablir son « capital » de puissance après qu'une lésion lui a été infligée.

La forme typique que prend l'idée d'une équivalence entre le dommage et la souffrance doit ainsi être cherchée ailleurs que dans une volonté d'équité fondée sur l'évaluation du degré de préméditation et de liberté du fauteur de trouble. Prolongeant les intuitions étymologiques du premier traité (*ibid.*) – où Nietzsche entend fonder la spécificité de sa généalogie sur l'analyse des parentés onomastiques, en partant du principe que l'on reconnaît une forme de vie aux noms qu'elle crée et dont elle se pare –, il défend ici l'idée que la notion de faute (*Schuld*, en allemand) a été forgée à partir de la logique de la dette (*Schulden*), lorsqu'un débiteur n'est pas en mesure d'honorer le contrat qui le liait à son créancier. Nietzsche assimile ce contrat à une forme embryonnaire de *promesse*, donnant ainsi au portrait de l'homme prometteur du § 1 un fondement économique et juridique (§ 5). Le non-recouvrement des créances, chez les *mauvais* payeurs, autorise en conséquence les créanciers à se payer une compensation *cruelle* sur le corps de leur débiteur. Si bien que, à force de subir des châtiments cruels, ce dernier fait l'expérience de la faute à même son corps.

C'est ce que Nietzsche appelle le « *droit des seigneurs* ». C'est donc relativement à la puissance du seigneur que les notions de « faute », de « conscience » et de « devoir » se sont fait jour – le créancier relayant la mnémotechnique cruelle de la société dans son ensemble, à travers le dressage des masses, afin qu'elles ne se permettent pas de contracter impunément des dettes. Jusqu'à ce que, progressivement, l'individu grégaire se rende digne de ses promesses. Les réparations cruelles que s'autorisait le créancier s'allègent de plus en plus, à mesure que la masse devient plus docile et s'empresse de tenir parole lorsqu'elle profite des largesses seigneuriales. L'histoire de la socialisation entendue comme moralisation progressive des masses est ainsi un processus de *civilisation*, où l'on constate que la cruauté, loin de disparaître – elle est « une propriété *normale* de l'homme » (§ 6) –, se spiritualise avec le temps. Elle se trouve encore – dans un état moins immédiatement violent, car beaucoup plus volatil – dans les formes les plus civilisées des rapports humains. Qu'il suffise de jeter un œil aux cours princières, où la cruauté, pour s'être intellectualisée, n'en a pas moins gardé l'intégrité des premiers jours.

De nouveau, la généalogie se distingue ici de l'histoire utilitariste : cette omniprésence de la cruauté ne doit pas faire l'objet d'un dégoût pessimiste face à la vie humaine (§ 7). Nietzsche va même jusqu'à suspecter que la vie sur terre n'a jamais été aussi gaie qu'à l'époque où « l'humanité n'avait pas honte de sa cruauté » (*ibid.*). Non pas certes l'époque où celle-ci s'extériorisait sous ses formes les plus immondes : il a en détestation viscérale les manifestations immédiates de violence. Mais cette détestation n'est pas un dégoût. Là où ce dernier suppose un sentiment de honte devant la cruauté, qu'il faudrait *extirper* de la nature humaine, la détestation est un affect de *mépris* face à une forme de volonté de puissance mal formée et pour ainsi dire malapprise. Détester la violence, ce n'est pas détester la cruauté, mais sa forme brutale et barbare, qui est sa forme la plus faible et la plus destructrice.

En d'autres termes, la *souffrance* n'est pas un mal en soi, quoi qu'en pensent les faibles sur le fondement d'une interprétation expéditive de leur veulerie physiologique et psychologique. La valeur de la souffrance est, comme toute valeur, relationnelle (plutôt que relative)[1] : la valeur ou la non-valeur d'une souffrance doit être déterminée d'après la *fonction* qu'elle revêt pour une forme de vie donnée.

Dès lors, sa vocation historique n'est aucunement de disparaître, mais de fonctionner au service de certaines formes de vie. Dans l'histoire de la morale européenne, la souffrance n'a jamais été envisagée comme une occasion pour la volonté de puissance de faire l'épreuve de sa puissance, mais comme l'occasion pour l'*interprétation* morale du monde de faire l'épreuve de sa validité. La souffrance a toujours été envisagée comme quelque chose d'absurde dont il faudrait restituer le sens en l'intégrant dans un système d'interprétation : on lui donnait ainsi du sens en faisant d'elle la nourriture dont se repaîtrait quelque dieu amateur de spectacle cruel. Mais là où le martyr chrétien s'humilie devant Dieu pour signifier qu'il s'arrache à la vie pécheresse, le guerrier grec prend courage et se rengorge à l'idée de fournir, en souffrant, une occasion de réjouissance à ses dieux. Les Grecs ouvrent ainsi la possibilité d'une interprétation de la souffrance humaine comme ressort essentiel de la vitalité, rejetant comme absurde, au contraire, l'idée d'une vie sans souffrance ni fin : ce serait une vie sans événement, une vie dévitalisée.

1. Là où le relatif est trop aisément associé au relativisme, qui implique l'impossibilité d'une hiérarchie entre les différents points de vue, l'idée de relation n'évacue pas la possibilité d'évaluer la qualité de ces relations, selon leur intensité par exemple. C'est cela que Nietzsche appelle le « perspectivisme » (voir le Glossaire, p. 198), qui implique de hiérarchiser les perspectives adoptées par chaque forme de vie en fonction d'un critère de valeur qui, sans être absolu, prétend être supérieur aux autres.

C'est dire, en somme, que la fixation de la valeur dépend de l'homme, et de l'homme seul. À tel point d'ailleurs qu'il tire le sentiment de sa propre valeur de la souveraineté avec laquelle il fixe le prix des choses, des actions et finalement de lui-même (§ 8). L'achat et la vente, sous la forme de la dette et de sa réparation cruelle, fournissent ici encore le modèle fondamental de la fixation de la valeur, à telle enseigne que l'on est fondé à se demander si l'estimation de la valeur comparative des cultures, lorsqu'elles se confrontent les unes aux autres, n'est pas la simple extension, la *transposition* de cette forme rudimentaire du droit. Logique certes grossière et laborieuse, mais qui aboutit à un « canon moral » : « toute chose a son prix ; on peut s'acquitter *de tout* » (*ibid.*). Le sentiment de la justice, par conséquent, tient à l'estimation réciproque par laquelle des individus ou des « puissances à peu près équivalentes » (*ibid.*) jugent meilleur de s'arranger entre eux que de s'agresser inutilement. Cette origine psychologique de la justice n'est donc pas corrélée au sentiment de bienveillance envers son prochain, et encore moins à celui d'une charité à l'égard des plus démunis, mais bien à l'estimation d'un rapport de force à peu près égal, qui rend l'issue d'un éventuel conflit trop incertain, si bien que l'une et l'autre partie se résolvent à trouver une entente.

3. L'HISTOIRE DE LA JUSTICE

La société doit donc à partir de là être considérée comme un système solidaire de droits et d'obligations, dont s'exclut celui qui se rend coupable d'une infraction. Là où le mauvais payeur était simplement rappelé à l'ordre par le châtiment, de façon à redevenir ce faisant un partenaire social possible, le criminel est en rupture de ban avec l'ordre social lui-même, et, à ce titre, il ne

suffit pas de le châtier comme on châtie un ennemi terrassé pour le maintenir assujetti. Le criminel ne veut plus être sujet *du droit* ; qu'à cela ne tienne : il ne sera plus un sujet *de droits*, et on le renverra à l'état sauvage et présocial auquel il semble, par son attitude, aspirer.

Le mode de fonctionnement archaïque de la moralité sociale est donc élucidé : par le châtiment, la société traite comme autant d'ennemis vaincus ses membres indignes des relations contractuelles auxquelles ils se sont soumis ; mais elle traite comme un parasite à détruire ou à rejeter celui qui se rend indigne de la relation sociale elle-même, dans la mesure où l'être asocial se rend incapable non seulement d'honorer les contrats en tenant ses promesses, mais même tout bonnement d'entrer dans cette relation contractuelle.

C'est du moins de cette manière que se comportent les sociétés archaïques encore fragiles, dans la mesure où l'estimation de leur sentiment de puissance dépend du degré d'obéissance de leurs membres. Il apparaît dès lors que, à mesure que ses membres se tiennent cois, et surtout à mesure qu'elle s'étend à un nombre croissant d'individus (§ 10), la société est de moins en moins immédiatement mise en défaut par les petites entorses individuelles des *mauvais*. Les lésions que représente la désobéissance individuelle l'affectent de moins en moins. D'estafilades, elles se métamorphosent en simples égratignures, en ce sens que le potentiel subversif des dérobades individuelles se disperse dans une masse de plus en plus importante. On assiste alors à un déplacement des alliances : tandis que le créancier était auparavant soutenu par la société dans sa vindicte, c'est désormais contre cette vindicte que la société protège l'auteur d'un méfait en le plaçant sous sa protection. Protection relative, certes : il s'agit tout de même de le condamner. Mais cette condamnation prend des dehors plus amènes et moins cruels que dans les représailles individuelles. C'est que la

société est désormais fondée à asseoir sa propre puissance y compris à l'encontre des victimes, pour éviter l'arbitraire qu'introduit la logique des représailles. Aussi s'agit-il de normaliser les mœurs en standardisant les procédures du châtiment et leur dureté en fonction des crimes, et cela ne se peut qu'en introduisant des instances de médiation entre le malfaiteur et sa victime : le but est bien de *composer avec* l'une et l'autre parties de façon à trouver une entente, dans une logique de rétablissement des rapports de puissances qui est comme l'aval de la justice dont l'origine vient, quelques paragraphes auparavant, d'être élucidée.

Nietzsche compare l'intensification de la puissance sociale au sentiment de puissance d'un créancier richissime, pour qui une petite somme devient si négligeable qu'il ne ressent plus le déchirement de la dépense – ou même du vol. Semblablement, puisque l'estimation de la valeur s'enracine dans cette logique primitive d'appréciation matérielle et de fixation des prix, la puissance d'une société peut être appréciée à sa *douceur*, c'est-à-dire à tout ce qu'elle peut supporter de malversations sans aucunement en souffrir, jusqu'à « s'offrir le luxe le plus exquis qui soit pour elle, – laisser *impuni* celui qui la lèse » (*ibid.*). Puisque fixer un prix, c'est déterminer le degré auquel une chose nous est précieuse, et par suite la dépendance dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis d'elle, fixer une peine à purger prend une semblable forme. Si bien que, *en droit*, une société dont la puissance ne dépendrait plus de la violence des châtiments qu'elle inflige pourrait aller jusqu'à laisser certains crimes impunis, tant qu'ils ne constituent pas une négation trop évidente de son autorité.

IV. L'INVENTION DE LA MORALE : LA MAUVAISE CONSCIENCE

1. POURQUOI LE DÉPASSEMENT DE LA JUSTICE N'A-T-IL PAS EU LIEU ? LE TRIOMPHE DE LA JUSTICE RÉACTIVE

Jusqu'ici, Nietzsche a entrepris la généalogie du droit à partir de la perspective des forts, qui établissent les règles et fixent les valeurs en toute bonne conscience. Cela signifie que ce sont les nobles, les seigneurs qui ont créé le droit, jusqu'à édifier une société potentiellement capable de le dépasser, une société véritablement *en état de grâce*. Mais la Révolution française et les « idées modernes », depuis les Lumières françaises en particulier, ont fait triompher une autre conception de la justice, diamétralement opposée. Cette conception est certes héritière du christianisme, et de l'idée formulée par saint Paul d'une « égalité des âmes devant Dieu » en particulier, mais jusqu'alors elle n'avait fait l'objet que d'un endoctrinement idéologique de la part des prêtres. Autant dire que cette idéologie n'était pas encore parvenue à s'imposer politiquement autrement que comme idéologie : la structure pyramidale du pouvoir religieux réfutait le contenu même de la doctrine. C'est précisément la fin de l'Ancien Régime et la récusation du modèle aristocratique qui va permettre aux masses de s'emparer de l'idéologie égalitariste *contre* les prêtres, car ces derniers en faisaient un usage strictement instrumental : ils utilisaient la religion, et en particulier l'idée d'une « égalité des âmes devant Dieu », pour mieux gouverner les peuples et maintenir une domination contraire à l'égalité qu'ils défendaient par ailleurs.

La prolifération de ces idéologies égalitaristes au XIX^e^ siècle est une des suites de la Révolution française. Le socialisme, par exemple chez Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), la « Religion de l'Humanité » d'Auguste Comte (1798-1857) et l'anarchisme, représenté ici par Eugen Dühring (1833-1921), pour ne rien dire du communisme de Karl Marx (1818-1883) et de Friedrich Engels (1820-1895), dont il semble que Nietzsche ignore à peu près tout : autant de doctrines qui marquent le triomphe d'une interprétation de la justice diamétralement opposée à celle des seigneurs-créanciers. Et surtout, cette conception vindicative et pleine de ressentiment est l'exacte antithèse de la société gracieuse qui aurait pu s'élever au-delà du droit, si les faibles n'étaient parvenus à renverser les forts. L'auto-abolition du droit l'a cédé ici à son contraire : une *pandémie du droit*, qui appelle une conception essentiellement juridique du lien social. La « coalition » des « justes » voit des injustices partout et, comme durant la Terreur, des têtes criminelles à couper en tout lieu.

Aussi, lorsque Nietzsche semble changer brutalement de sujet au début du § 11, pour blâmer « des tentatives récentes visant à chercher l'origine de la justice sur un autre terrain, celui du *ressentiment* », ce n'est pas une digression. La généalogie de la moralité et de la justice, jusqu'à son dépassement, a été faite du point de vue des nobles (§ 1-10). S'il faut désormais se tourner vers l'origine de la *morale* à proprement parler, c'est-à-dire de l'évaluation morale des faibles et non de la moralité sociale dirigée par les seigneurs, c'est bien parce que la première pièce à apporter à ce dossier réside dans les théories de la justice de ses protagonistes.

Nietzsche commence par montrer que la conception de la justice comme vengeance est une conception éminemment *moderne*, là où ses théoriciens comme Eugen Dühring voudraient faire croire que la justice a *toujours été* la recherche de la vengeance. Mais celui qui se venge, c'est l'être réactif soumis à un joug, c'est l'homme de la masse dominé par des puissants. Sa conception de la justice s'abreuve au ressentiment entretenu par sa propre

impuissance. Comme tout homme du ressentiment, Dühring cherche à « sanctifier la *vengeance* sous le nom de *justice* » (§ 11), et à cet effet il croit pouvoir projeter à l'origine du droit la vengeance. Or, on l'a vu, le droit a été créé par les forts, en guise de *représailles* pour les manquements que les faibles commettaient à l'égard de leur promesse. Les représailles constituent ainsi une réparation active d'où va naître l'ensemble du système juridique, tandis que la vengeance est un appétit de violence démesuré – dont la logique implique un regain perpétuel, jusqu'à ce que l'un des deux camps ait exterminé l'autre –, qui consiste parfois tout simplement à renverser l'ordre d'une domination en changeant ses acteurs sans changer la domination elle-même : les hommes du ressentiment veulent moins la « justice » égalitaire qu'une nouvelle forme de ce qu'ils appellent « injustice », où cette fois les faibles domineraient les forts.

Voilà le terreau où va pousser la mauvaise conscience. Tandis que l'homme noble dicte le juste et l'injuste avec la meilleure conscience du monde, l'homme du ressentiment fait dépendre sa conception de la justice d'un affect *négatif* : avant de dire ce qui est juste, il définit d'abord la justice par contraste avec sa propre posture de dominé, en qualifiant celle-ci d'injuste, et il invente la mauvaise conscience pour l'associer à la vie des dominants, en taxant la domination d'immorale. Toute forme d'inégalité étant selon lui injuste, il faut absolument condamner et instiller la mauvaise conscience chez ceux qui dominent.

Tant et si bien que ces « justes » se figurent que le châtiment a pour but de susciter chez le coupable « *le sentiment de la faute* », c'est-à-dire le remords ou la mauvaise conscience (§ 14). C'est là une contre-vérité dangereuse : loin de faire pénitence, les criminels emprisonnés ont bien plutôt tendance à se rendurcir. Le contresens que les justes commettent sur le fonctionnement de la justice pénale est tel que c'est l'inverse de ce qu'ils avancent qui s'est trouvé vérifié tout au long des millénaires : si la faute peut être acquittée moyennant une peine, il est possible de la purger avec *bonne conscience*, et ce, d'autant plus que le criminel constate que son forfait n'est pas un mal *en soi*, puisqu'une action semblable est perpétrée à son encontre, en toute bonne conscience, au nom de la justice[1] ! Ce n'est donc pas sur le terrain du châtiment qu'a poussé la mauvaise conscience, cette mauvaise herbe du terrain vague de la morale. Mais alors, où est-ce ?

2. Comment la mauvaise conscience s'est-elle imposée ? « L'intériorisation de l'homme »

L'hypothèse de Nietzsche est que la mauvaise conscience s'est instillée dans l'esprit de l'homme lorsqu'il a succombé à « la transformation la plus profonde qu'il ait jamais vécue » (§ 16). Cette transformation, en réalité, n'est ni tonitruante ni révolutionnaire, ce qui explique qu'elle n'ait pas été remarquée par les historiens de la morale. En effet, selon Nietzsche, les plus grands événements de l'histoire humaine sont souvent les plus difficiles à apercevoir, parce qu'il s'agit des transformations *psychologiques*. C'est d'une telle transformation qu'il faut donc rendre compte.

À la fin de la longue préhistoire de l'humanité, les sociétés ont dompté l'animal humain jusqu'à le rendre paisible et inoffensif, si bien que ses instincts se trouvent à ce moment « dévalorisés et "suspendus" » (*ibid.*). D'animal dompté, l'homme devient alors un animal *désanimalisé*, dans la mesure où l'appareillage instinctif biologiquement calibré chez les animaux pour les rendre efficaces et agiles lui fait désormais défaut. Dès lors,

1. C'est là un argument classique contre la peine de mort ou la torture au nom de la raison d'État.

l'homme devra calculer avant d'agir. En réalité, le rejet des instincts a seulement fait baisser, en quelque sorte, leur ligne de flottaison, pour faire émerger la conscience au-dessus d'eux, jusqu'à ce que les instincts animaux de l'homme soient refoulés dans les bas-fonds de sa psychologie.

En comprimant ainsi la poussée de ces instincts fondamentaux, la domestication sociale n'a absolument pas permis de s'en débarrasser ; elle a seulement augmenté leur force en réduisant leur libre jeu, à l'imitation d'un gaz dont la pression augmente à mesure qu'on le comprime dans un espace de plus en plus réduit : dans le monde psychologique comme dans le monde chimique de Lavoisier (1743-1794), rien ne se crée ni ne se perd, et tout se transforme. Aussi bien, à défaut de pouvoir trouver une voie de sortie à l'extérieur, en l'absence de toute soupape de libération des énergies physiologiques, ces instincts « *se tournent vers l'intérieur* » (*ibid.*) et se créent un espace de libération imaginaire : « l'âme ». L'inhibition des pulsions aboutit à une *introjection*, en ce sens que cette énergie pulsionnelle, faute de se déverser à l'extérieur, se libère dans un espace psychique créé de toutes pièces à cette fin, que l'on appelle l'*intériorité*.

L'homme, qui avait été un animal aventureux doté d'instincts puissants, a certes été domestiqué ; il n'en demeure pas moins encore habité par ces mêmes instincts, qui prennent désormais le chemin aventureux d'un retour sur soi : en même temps que se forge la citadelle de la conscience, se déchargent contre elle, pour la prendre d'assaut et la corroder, les antiques instincts refoulés. C'est ce retournement du moi contre lui-même qui est à l'origine de la mauvaise conscience. La conscience a beau être une citadelle intérieure, elle a tout lieu d'apparaître en même temps comme une prison ou un château hanté lorsqu'elle se métamorphose en *mauvaise* conscience. L'homme moderne dont la conscience morale provient tout entière de cette intériorisation n'est pas loin déjà de la folie dans son état psychologique normal – et l'on comprend que Nietzsche parle de la mauvaise conscience comme de « la maladie la plus grave et la plus redoutable » (*ibid.*), puisqu'elle implique une souffrance d'ordre existentiel, non plus causée par une source extérieure, mais par l'angoisse du sujet clivé par sa propre conscience morale.

Dès lors, Nietzsche a beau jeu d'enfoncer le clou contre les darwiniens : on se demande en quoi une telle maladie, à considérer même qu'elle ait un intérêt « adaptatif », est une acquisition précieuse pour l'humanité. Non seulement cette mauvaise conscience est maladive, mais elle se forme, comparativement à la longue préhistoire qui la précède, avec une extrême rapidité, même si cela demande tout de même quelques siècles. Elle n'est donc pas le produit d'une évolution lente, mais représente bien un saut, un *événement* au sens authentique de ce terme, c'est-à-dire une sorte de fêlure dans le monde historique. Cette ironie, on le voit, est tempérée par une retenue, puisque Nietzsche se garde bien de rendre les faibles *responsables* de la mauvaise conscience : ce sont les législateurs tyranniques qui ont fourbi les armes de leur propre destitution, en réprimant l'instinct de liberté des faibles jusqu'à ce qu'il se retourne contre eux-mêmes. En ce sens, la paternité de la mauvaise conscience leur revient (§ 17-18).

Là où, chez les nobles, la volonté de puissance s'appliquait à en dominer d'*autres* formes inférieures, la mauvaise conscience désigne, chez le faible, l'automortification de la volonté de puissance. La mauvaise conscience est donc une *maladie auto-immune*, du point de vue psychologique : une maladie de la volonté de puissance. Cette forme de vie pathologique, loin de s'ignorer comme telle, s'embourbe en cherchant le remède à son mal dans l'intensification de son propre mal. La mauvaise

conscience décide alors que « le moi est haïssable [1] », et promeut « l'*abnégation de soi, le déni de soi, le sacrifice de soi* », trouvant sa volupté dans la cruauté exercée contre le « moi ». Et nous avons là, dans la première chrysalide de la mauvaise conscience, l'origine de la valorisation de l'altruisme, en contrepoint de la dévalorisation de l'égoïsme (§ 18).

Cette chrysalide première inaugure d'autres métamorphoses historiques : la fermeture sur soi de la conscience ouvre la boîte de Pandore d'où sortiront les interprétations morales les plus dévastatrices. Pour l'expliquer, Nietzsche fait de nouveau appel à la fécondité heuristique du motif de la dette.

Dès avant l'apparition de la mauvaise conscience, le respect traditionnel et le culte des ancêtres avaient été l'extension générationnelle, et même historique, de la relation du créancier au débiteur.

Ce sentiment d'endettement pour le passé a survécu au déclin de la communauté reposant sur les liens du sang chez les populations d'esclaves imitant les cultes de leurs maîtres. Nietzsche ne spécifie pas dans quelles conditions historiques exactes, mais il indique la subsistance de cette logique d'endettement généralisé envers la divinité, après le culte des ancêtres, dans les religions païennes puis dans les monothéismes (§ 20). Non seulement cette logique survit, mais elle se durcit jusqu'à connaître son sommet et même sa forme superlative dans le Dieu chrétien, envers lequel le sentiment d'une dette infinie, couplé à la mauvaise conscience, donne lieu à un sentiment de culpabilité tel que la forme de vie chrétienne est d'emblée identifiée – parce qu'elle s'identifie elle-même – comme une existence coupable et en faute par rapport à Dieu. Et l'on comprend que si notre époque est

1. Blaise Pascal, *Pensées*, Lafuma, 597.

celle de la mise à mort de Dieu, le déclin de la foi chrétienne entraînera avec lui le déclin du sentiment de faute.

3. Peut-on se libérer de la morale ?

Si les choses étaient aussi simples, l'humanité à venir aboutirait rapidement à une forme de vie libérée de la mauvaise conscience et de la logique de l'endettement. La mauvaise conscience avait arraché l'homme à son innocence animale ; l'athéisme, arrachant la mauvaise conscience de l'homme, ferait entrer l'humanité, à l'avenir, dans « une sorte de *seconde innocence* » (*ibid.*).

Or c'est ici qu'intervient ce que Nietzsche appelle le « coup de génie du *christianisme* : Dieu lui-même se sacrifiant pour la dette de l'homme, [...] le créancier se sacrifiant pour son débiteur » (§ 21). Ce sacrifice de Dieu, à travers son Fils, est un « coup de génie » en ce sens qu'il prive l'homme de toute possibilité de rédemption par lui-même : ses dettes ont déjà été payées par un bienfaiteur qui se trouve être son propre créancier. Comment la mauvaise conscience de l'homme ne deviendrait-elle pas, à partir de là, proprement inextirpable ? Les faibles inventent ainsi un Dieu si parfait qu'il s'accapare par avance la puissance de racheter leur dette – par amour pour eux –, plongeant ainsi les croyants dans une impuissance *constitutive* à se rendre dignes de Lui : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guéri » (Luc 7, 7). Cette parole, prononcée au moment de la communion dans la liturgie catholique, est symptomatique : elle suggère, dans une perspective nietzschéenne, que la vie humaine, pécheresse par condition, est envisagée comme une maladie – et la terre, depuis lors, est « un asile de fous » (§ 22).

C'est l'occasion de préciser que l'« athéisme » dont l'auteur se revendique est plus exactement un antichristianisme, dans la mesure où ce que réprouve Nietzsche,

ce n'est absolument pas la croyance religieuse en tant que telle, mais la dévitalisation que certaines de ses formes impliquent. Il considère le christianisme comme une religion d'impuissants qui entretient l'impuissance, mais il y a des religions créées par les nobles, à l'instar des *dieux grecs*, qui reflètent cette noblesse, jusqu'à utiliser leurs dieux comme boucs émissaires pour expliquer leurs égarements, de façon à alimenter leur *bonne* conscience : les dieux grecs préservent contre la mauvaise conscience (§ 23). Ils indiquent ainsi la voie vers une forme de vie nouvelle, peuplée d'entités qui ne vivraient plus en pompant la volonté de puissance des vivants véritables, mais seraient au contraire l'excroissance d'une vie intensifiée. La guérison, après la mort de Dieu, ne signifie donc pas la fin de la religion ou la mort de tous les dieux.

Qu'en conclure du point de vue de la modernité ? Le diagnostic de Nietzsche est saisissant : « Nous autres hommes modernes sommes les héritiers de la vivisection de la conscience » (§ 24) imposée progressivement par la révolte des esclaves, jusqu'à ce que nos penchants naturels aient été intériorisés par la mauvaise conscience, et interprétés comme un mal. Une tentative de renversement est alors esquissée par Nietzsche, mais il faudrait des siècles pour qu'une telle perspective se dote d'une puissance assez colossale pour substituer aux instincts chrétiens les instincts surhumains qui vont de pair avec la « *seconde innocence* » évoquée précédemment.

La médecine de la civilisation envisagée par Nietzsche reconduit ici la noble *dialectique* qui avait conduit la justice à périr de l'excès de son propre principe. Il en irait semblablement de la morale [1] : en éduquant les hommes de façon qu'ils soient dégoûtés de leurs penchants non naturels, on pourrait leur apprendre à avoir honte de la psychologie morale qu'ils ont édifiée. Tous les penchants

1. Voir *GM*, III, § 27.

artificiellement amalgamés aujourd'hui à la bonne conscience doivent commencer par être décrédibilisés (aspiration à l'au-delà, à l'intelligible). On peut à cette fin commencer par les dénoncer comme des idéaux contraires à la vie – en produisant les pièces à conviction nécessaires, ce qui est très exactement ce que la *Généalogie de la morale* accomplit. L'idée est d'utiliser la force contemptrice de la mauvaise conscience contre elle-même, selon la logique du « dépassement de soi » (*Selbstüberwindung*), qui renvoie à la dynamique de la volonté de puissance ascendante.

À l'imitation d'un scorpion qui s'envenimerait de son propre poison [1], la mauvaise conscience guérirait de sa maladie en prenant conscience de son caractère pathologique. En somme, l'entreprise généalogique de Nietzsche consiste, en lui mettant devant les yeux sa propre histoire, à *donner mauvaise conscience à la mauvaise conscience*, de telle sorte qu'elle en vienne non pas tant à s'anéantir elle-même qu'à réévaluer les instincts anciens qu'elle avait condamnés, pour leur donner bonne conscience.

Cette émancipation que Nietzsche appelle de ses vœux, et qu'il lui arrive de proclamer sous le nom de « transvaluation de toutes les valeurs », consiste précisément dans le *renversement* de la morale chrétienne par une forme nouvelle de morale noble. Mais il s'agit là d'une entreprise démesurée : l'humanité à venir aura pour tâche de dépasser la forme de vie qualifiée jusqu'ici d'« humaine » pour faire naître une nouvelle forme de vie, tout aussi humaine bien sûr, mais où la transformation radicale des valeurs fondamentales serait telle qu'on serait fondé à parler à son propos de « surhumanité ». On comprend que cette dernière n'a rien à voir avec une *destruction* de l'humanité ancienne : elle est au contraire la réalisation

1. Sur la portée de cette image, nous nous permettons de renvoyer à A. Sorosina, *Le Scorpion de l'histoire. Généalogies de Nietzsche*. Classiques Garnier, à paraître.

des promesses que les anciens nobles n'ont pas été capables de tenir. L'homme est toujours cet « animal prometteur » qu'avaient cherché à dresser les sociétés archaïques, mais il doit reprendre cet élevage là où l'avaient laissé les seigneurs avant d'être renversés par le troupeau – en accomplissant *l'éthique de la douceur* en laquelle se renverse la logique de la domestication primitive, celle de la « moralité des mœurs ». À cet effet, il est indiqué d'extirper de l'homme la morale des esclaves. Nous sommes fondés à croire à la possibilité de cette exfiltration, dans la mesure où cette morale bimillénaire a pris racine sans doute, mais n'est rien en comparaison de la moralité des mœurs, qui s'est faite rigide comme l'airain dans les forges souterraines de la civilisation pendant des dizaines de milliers d'années. L'instinct d'obéissance aux maîtres est donc mieux enraciné chez l'homme du troupeau que son aspiration au néant, dictée par une mauvaise conscience historiquement plus jeune. Voilà pourquoi l'activité législatrice du nouveau créateur commence par la généalogie de la civilisation européenne : en ce sens, Nietzsche peut être considéré comme le médecin de la civilisation.

Arnaud SOROSINA

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

« "La faute", "la mauvaise conscience" et ce qui s'y apparente » est le deuxième traité de la *Généalogie de la morale*, qui en comporte trois. Le texte qu'on va lire est celui traduit par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson (GF-Flammarion, 1996), à partir du texte allemand publié par l'éditeur de Nietzsche, C.G. Naumann, en 1887, et repris dans l'édition des œuvres complètes du philosophe (*Kritische Gesamtausgabe. Werke*, Berlin/New York, 1967-).

Nous signalons par un astérisque (*) les mots et expressions qui se trouvent en français dans le texte de Nietzsche, comme cela arrive assez souvent.

Cette édition étant destinée au grand public cultivé autant qu'à ceux qui s'initient à la philosophie, nous avons privilégié l'explication à l'érudition dans les notes qui l'agrémentent, si bien que nous avons limité les renvois à d'autres œuvres de Nietzsche aussi bien qu'aux écrits des divers interlocuteurs qu'il convoque dans le deuxième traité. Il s'est agi, tant que faire se pouvait dans une perspective didactique et pédagogique qui se devait en même temps d'être concise, de « compléter » et d'« éclairer » le propos de Nietzsche, tout comme d'ailleurs la *Généalogie de la morale* se veut elle-même un éclaircissement de *Par-delà bien et mal*.

Lorsqu'ils sont cités dans les notes, les titres des œuvres de Nietzsche ont été abrégés. Par ordre chronologique de publication, il s'agit des œuvres suivantes :

DOSSIER

1 — *Temporalités de la généalogie : histoire, évolution, élevage*

1. HISTOIRE : DE LA SCIENCE HISTORIQUE À LA GÉNÉALOGIE

Texte 1. Schopenhauer : l'histoire n'intéresse ni le scientifique ni le philosophe
Texte 2. Nietzsche : limites et portée de l'histoire
Texte 3. Foucault : la spécificité de la généalogie

2. ÉVOLUTION : LA MORALITÉ PRÉHISTORIQUE ET SES RÉSIDUS

Texte 4. Bagehot : la morale archaïque comme « *noyau* de coutumes »
Texte 5. Nietzsche : la moralité des mœurs préhistoriques
Texte 6. Nietzsche : la survivance du préhistorique dans l'histoire

3. ÉLEVAGE : L'ÉPOQUE POST-MORALE DE L'HUMANITÉ

Texte 7. Nietzsche : une méthode, la philosophie historique
Texte 8. Nietzsche : des acteurs, les philosophes de l'avenir
Texte 9. Nietzsche : une éthique, la grande santé comme faculté d'oubli
Texte 10. Nietzsche : un horizon, l'humanité de l'avenir

2 — *Fondements de la généalogie : culture, droit et morale*

1. Culture : de l'état de nature à l'état civilisé

Texte 11. Rousseau : le contrat social
Texte 12. Nietzsche : la spiritualisation de la cruauté
Texte 13. Freud : la sublimation de la violence pulsionnelle

2. Droit : la question du châtiment

Texte 14. Rée : la vocation dissuasive du châtiment
Texte 15. Spencer : les bases évolutionnistes du châtiment
Texte 16. Foucault : les fondements du système carcéral

3. Morale : les avatars de la volonté de puissance

Texte 17. Mauss : le don comme puissance de dépense
Texte 18. Nietzsche : le dépassement de la morale, sommet de la puissance

1 — *Temporalités de la généalogie : histoire, évolution, élevage*

1. Histoire : de la science historique à la généalogie

Texte 1. Schopenhauer
L'histoire n'intéresse ni le scientifique ni le philosophe

En octobre 1865, Nietzsche découvre le maître-ouvrage du philosophe Arthur Schopenhauer (1788-1860), *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818). C'est un choc pour lui, qui est alors un jeune philologue versé dans l'étude des textes anciens. La philologie fait encore partie des sciences historiques. Or Schopenhauer, qui deviendra pour quelque temps le maître à penser de Nietzsche, est très critique envers les prétentions de l'histoire à s'élever au rang de science, dans la mesure où les sciences étudient des rapports constants et généraux entre des phénomènes, qu'elles subordonnent à leurs lois, tandis que l'histoire n'est qu'une connaissance qui coordonne des faits particuliers, sans offrir de capacité de maîtrise et de prévision. La puissance et la grandeur de la science consistent précisément à dominer les phénomènes juxtaposés dans l'espace et coordonnés dans le temps en livrant des connaissances. Plus encore que la science, la philosophie s'élève du général vers l'universel, en cherchant le principe ultime de la réalité, capable de nous sauver du temps vorace qui voue toute chose à la disparition, en détectant sous le flux perpétuel des phénomènes le principe unique et absolu de leur développement. Nietzsche se résout alors à penser que la philologie

ne saurait se suffire à elle-même, mais doit être interprétée dans un cadre philosophique plus large.

> Les sciences se placent [...] les unes à côté des autres, surplombant le monde réel des choses singulières qu'elles ont distribuées entre elles. Mais au-dessus d'elles plane la philosophie, le savoir le plus universel et, donc, le plus important, qui promet de fournir les solutions auxquelles les autres ne font que préparer. – Seule l'*histoire* ne saurait entrer dans cette série, puisqu'elle ne peut se targuer du même avantage que les autres ; il lui manque, en effet, le caractère fondamental de la science, la subordination de ce qui fait l'objet du savoir, car elle n'en produit que la simple coordination. C'est pourquoi il n'y a pas de système de l'histoire comme il y en a un de chaque autre science. Car elle ne connaît jamais le singulier par l'universel, et doit le saisir directement, contrainte, en quelque sorte, de ramper sur le sol de l'expérience pour avancer, alors que les sciences réelles le surplombent, car elles ont forgé des concepts compréhensifs par lesquels elles maîtrisent le singulier et, du moins jusqu'à une certaine limite, anticipent les choses de leur domaine en leur possibilité [...]. De ce fait, il est vrai que l'histoire est d'autant plus intéressante qu'elle est spécifique, mais elle est également d'autant moins fiable et se rapproche dès lors, à tous égards, du roman. – Par ailleurs, on saura le mieux de quoi il retourne exactement avec le pragmatisme tant vanté de l'histoire si on se rappelle que parfois, on ne comprend les événements de sa propre vie, selon leur vrai contexte, que vingt ans après, alors qu'on en avait à disposition toutes les données au complet, tant est difficile la combinaison des effets découlant des motifs, compte tenu de l'intervention constante du hasard et la dissimulation des intentions. – Dans la mesure donc où l'histoire n'a pour objet véritable que le singulier, le fait individuel, les considérant seuls comme le réel, elle est le strict contraire et l'adversaire de la philosophie [...] [1].

1. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], supplément 38, trad. Ch. Sommer *et al.*, © Gallimard, 2009, t. II, p. 1843-1844 et 1845.

Texte 2. Nietzsche
Limites et portée de l'histoire

Alors qu'il est professeur de philologie classique à l'université de Bâle, Nietzsche s'efforce de concilier son amour des études historiques et son attrait pour la philosophie de Schopenhauer. Dans la *Seconde Considération intempestive*, il examine les différentes formes de l'histoire et évalue leurs inconvénients et leur utilité. Comme Schopenhauer, il répudie l'histoire condamnée à « ramper sur le sol de l'expérience », mais pour proposer de pratiquer et d'écrire l'histoire d'un point de vue plus créateur et plus élevé. À la différence de Schopenhauer, il rappelle qu'il y a dans l'histoire des forces non historiques qui ne sont d'aucun temps et sont des sources inépuisables de vitalité. Si l'histoire, au lieu de suivre le fil chronologique comme les perles d'un collier, se concentre sur ces forces non historiques de la vie, elle peut avoir une valeur considérable pour penser l'advenue du futur. Au service de la vie, l'histoire s'élève ainsi au-delà des faits et du passé, et permet d'élaborer une typologie des formes de vie utile pour s'orienter dans l'avenir.

> Toute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m'exprimer, sur ce sujet, d'une façon plus simple encore, je dirais : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation.*
>
> Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le

fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement la *force plastique* d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. Il y a des hommes qui possèdent cette force à un degré si minime qu'un seul événement, une seule douleur, parfois même une seule légère petite injustice les fait périr irrémédiablement, comme si tout leur sang s'écoulait par une petite blessure. Il y en a, d'autre part, que les accidents les plus sauvages et les plus épouvantables de la vie touchent si peu, sur lesquels les effets de leur propre méchanceté ont si peu de prise qu'au milieu de la crise la plus violente, ou aussitôt après cette crise, ils parviennent à un bien-être passable, à une façon de conscience tranquille. Plus la nature intérieure d'un homme possède de fortes racines, plus il s'appropriera de parcelles du passé. Et, si l'on voulait imaginer la nature la plus puissante et la plus formidable, on la reconnaîtrait à ceci qu'elle ignorerait les limites où le sens historique pourrait agir d'une façon nuisible ou parasitaire. Cette nature attirerait à elle tout ce qui appartient au passé, que ce soit au sien propre ou à l'histoire, elle l'absorberait pour le transmuer en quelque sorte en sang. Ce qu'une pareille nature ne maîtrise pas, elle sait l'oublier. Ce qu'elle oublie n'existe plus. L'horizon est fermé et forme un tout. Rien ne pourrait faire souvenir qu'au-delà de cet horizon il y a des hommes, des passions, des doctrines et des buts. Ceci est une loi universelle : tout ce qui est vivant ne peut devenir sain, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé. Si l'organisme est incapable de tracer autour de lui un horizon, s'il est d'autre part trop poussé vers des fins personnelles pour donner à ce qui est étranger un caractère individuel, il s'achemine, stérile ou hâtif, vers un rapide déclin. La sérénité, la bonne conscience, l'activité joyeuse, la confiance en l'avenir – tout cela dépend, chez l'individu comme chez le peuple, de l'existence d'une ligne de démarcation qui sépare ce qui est clair, ce que l'on peut embrasser du regard, de ce qui est obscur et hors de vue,

dépend de la faculté d'oublier au bon moment aussi bien que, lorsque cela est nécessaire, de se souvenir au bon moment, dépend de l'instinct vigoureux que l'on met à sentir si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue historique, si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue non historique. Et voici précisément la proposition que le lecteur est invité à considérer : le point de vue historique aussi bien que le point de vue non historique sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation [1].

Texte 3. Foucault
La spécificité de la généalogie

Dans un article qui a fait date, Michel Foucault (1926-1984) analyse ce que signifient le concept et la méthode généalogiques chez Nietzsche, en les distinguant de l'histoire telle qu'on l'entend traditionnellement. En étudiant le vocabulaire allemand utilisé par Nietzsche pour parler de l'histoire primitive, Foucault se rend compte que l'origine (*Ursprung*) n'est pas ce qui intéresse Nietzsche, si l'on entend par là le commencement factuel d'un phénomène. En effet, la généalogie ne s'intéresse au « gris » des faits que pour évaluer les formes de vie qui sont à l'œuvre en amont des événements historiques : elle étudie en ce sens la provenance (*Herkunft*) des événements historiques, à condition de préciser que les grands événements selon Nietzsche sont les nouvelles interprétations qu'imposent des individus capables de s'affranchir de la chape de plomb d'une ancienne évaluation dominante. De ce point de vue, il n'y a pas de linéarité, de continuité ou d'unité dans l'histoire telle que la conçoit Nietzsche : la généalogie est une série de processus où des individus

1. Nietzsche, *Seconde Considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* [1874], chap. I. trad. H. Albert, GF-Flammarion, 1988, p. 77-79.

initient une réévaluation à partir d'anciennes formes, comme il l'explique dans les § 12 et 13 du deuxième traité de la *Généalogie de la morale* (voir ci-dessus, p. 95 *sq.*). Ces moments clés de l'histoire font que chaque commencement (*Entstehung*) est à l'origine d'une nouvelle histoire. La généalogie est ainsi une interprétation des types d'évaluation à l'œuvre dans chaque séquence historique qu'elle met au jour.

Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine (*Ursprung*) ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « ce qui était déjà », le « cela même » d'une image exactement adéquate à soi ; c'est tenir pour adventices [1] toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu [...]. Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison ? Mais elle est née d'une façon tout à fait « raisonnable », – du hasard. L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques ? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter [...]. La vérité, sorte d'erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de l'histoire l'a rendue inaltérable. [...] L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes [2], c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine.

1. Ici, synonyme d'« extérieur » ; qui intervient après coup.
2. Ruptures.

Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement, – des commencements innombrables [...]. [L']analyse de la provenance (*Herkunft*) permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels [...] ils se sont formés. La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion et l'oubli [...]. Suivre la filière complexe de la provenance [...], c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes, il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité et l'accident. [...] La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. [...]

Entstehung désigne plutôt l'*émergence*, le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition. De même qu'on incline trop souvent à chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final. Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation, comme si le châtiment avait toujours été destiné à faire exemple. Ces fins, apparemment dernières, ne sont rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements : l'œil fut d'abord asservi à la chasse et à la guerre ; le châtiment fut tour à tour soumis au besoin de se venger, d'exclure l'agresseur, de se libérer à l'égard de la victime, d'effrayer les autres. Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations. [...] En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées ; elles sont faites pour servir à ceci ou cela ; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles,

qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitution, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques [1].

2. ÉVOLUTION : LA MORALITÉ PRÉHISTORIQUE ET SES RÉSIDUS

Texte 4. Bagehot
La morale archaïque comme « *noyau* de coutumes »

Dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les anthropologues qui étudient les sociétés traditionnelles développent l'idée d'une formation par étapes de la civilisation, à partir d'un état présocial dit « sauvage », puis d'un état primitif de la société appelé « barbarie », suivant la classification que l'anthropologue Lewis Morgan (1818-1881) avait proposée dans son livre *La Société archaïque* (1877), que reprend Friedrich Engels (1820-1895) dans le premier chapitre de *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884). Avant Engels et Morgan, Nietzsche a suivi de près l'essor de ces disciplines nouvelles que sont l'anthropologie, la préhistoire et l'évolutionnisme historique. Il s'appuie de son côté sur les travaux du préhistorien John Lubbock (1834-1913), auteur d'un ouvrage alors célèbre dans les milieux

1. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, © PUF, « Épiméthée », 1971, p. 148-158.

évolutionnistes, intitulé *Les Origines de la civilisation* (1871). Se dégage notamment de cette étude l'idée que le monde social des peuples anciens est un monde où le surnaturel et les dieux jouent un rôle essentiel, notamment dans la mise en place d'une forme de moralité qui régit l'ensemble de la société. Un essayiste anglais, Walter Bagehot (1826-1877), synthétise sous forme vulgarisée les résultats de ces premiers travaux préhistoriques dans son livre intitulé *Physics and Politics* (1873 ; trad. fr. *Lois scientifiques du développement des nations*), ouvrage que Nietzsche a lu avec attention.

Dans les époques primitives la quantité, en fait d'autorité et de gouvernement, est beaucoup plus importante que la qualité. Ce qu'il vous faut c'est une règle générale qui attache les hommes les uns aux autres, qui les oblige de faire, à peu d'exceptions près, les mêmes choses, qui leur dit ce qu'ils doivent attendre les uns des autres, qui les façonne sur un même modèle et entretient cette ressemblance. Quelle est cette règle ? cela n'a pas autant d'importance. Une bonne règle vaut mieux qu'une mauvaise ; mais il vaut mieux en avoir une, quelle qu'elle soit, que d'en manquer ; d'ailleurs, des raisons qu'un juriste appréciera ne permettent à aucune d'être excellente. Mais pour l'acquisition de cette règle, ce qu'on peut appeler l'énergie d'un gouvernement est plus important sans comparaison que le plus ou moins d'utilité des objets auxquels elle s'applique. Obtenir que les hommes obéissent, voilà le problème difficile ; à quoi emploierez-vous cette obéissance ? C'est une question secondaire.

Pour obtenir cette obéissance, la première condition est l'identité de ce que nous appelons maintenant l'Église et l'État. [...]

L'objet de semblables organisations est de créer ce qu'on pourrait appeler un *noyau* de coutumes [*cake of customs*]. Toutes les actions de la vie doivent être soumises à une règle unique, en vue d'un objet unique. C'est là ce qui a donné naissance à l'*instruction héréditaire* dont la science nous enseigne l'immense importance, et dont l'instinct des

hommes primitifs avait bien aussi reconnu la nécessité. Si ce régime interdit la libre pensée, ce n'est pas un mal, ou plutôt, quoique ce soit un mal, c'est la base nécessaire d'un plus grand bien : cette interdiction est indispensable pour former le moule de la civilisation, pour durcir la fibre encore molle de l'homme des premiers temps. [...]

Les juristes nous disent que le terme de *contrat* ne se rencontre presque jamais dans les lois les plus anciennes : cela tient à cette fixité des coutumes. Dans nos époques modernes et civilisées, les actions de l'homme sont presque toujours déterminées par son propre choix : dans les temps primitifs ce choix ne déterminait presque rien. La règle de toutes choses était la loi de l'État (de l'immobilité, *status*). Chacun avait en naissance sa place marquée dans la communauté : il devait se tenir à cette place ; il y trouvait certains devoirs à remplir, et il n'avait pas à penser à autre chose. Le réseau de la coutume saisissait les hommes dans des endroits distincts et déterminés, et les y tenait fixés.

Ces principes qu'on appelle dans la politique européenne les principes de 1789 [1] sont donc incompatibles avec le monde primitif ; ils ne conviennent qu'au monde nouveau dans lequel la société a terminé la première partie de sa tâche : alors l'organisation héréditaire est déjà fortifiée et fixée ; alors les esprits malléables et les passions violentes des nations dans l'enfance sont façonnés, contenus, guidés par de puissants instincts acquis. Jusque-là ce n'est pas l'égalité devant la loi qui est nécessaire, mais l'inégalité ; car on a besoin par-dessus tout d'une élite supérieure qui connaisse la loi. Ce qu'il faut, ce n'est pas un bon gouvernement qui cherche le bonheur de ses sujets ; mais un gouvernement révéré et redouté qui sache obtenir de ses sujets l'obéissance ; ce n'est pas une loi sans défauts, mais une loi à laquelle rien n'échappe, et qui enchaîne la vie entière à une même routine. Les siècles de liberté sont les derniers ; avant eux viennent les siècles de servitude. En 1789, lorsque les grands hommes

1. Bagehot fait ici allusion aux droits naturels défendus par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, et en particulier à l'égalité des hommes devant ces droits.

de la Constituante [1] portaient au loin leurs yeux sur le passé, ils n'y voyaient presque rien qui méritât d'être loué, ou admiré, ou imité : tout leur semblait une immense méprise, une erreur monstrueuse dont il fallait s'affranchir au plus vite. Mais cette erreur les avait faits eux-mêmes. La marque héréditaire des temps anciens était imprimée jusque dans leur organisation physique : leurs cerveaux avaient pris de la consistance, leurs nerfs avaient été fortifiés par les résultats accumulés et transmis d'usages fastidieux. Les siècles de monotonie ont eu leur utilité ; car ils ont formé l'homme pour les siècles où il ne doit pas être monotone [2].

Texte 5. Nietzsche
La moralité des mœurs préhistoriques

On peut observer comment Nietzsche se réapproprie les interprétations historiques qu'il juge fécondes dans les travaux qu'il compulse, en examinant l'analyse qu'il réserve à la moralité des mœurs (*Moralität*). Contre les penseurs utilitaristes tels que Paul Rée, il s'agit de montrer que les critères de la moralité ne sont pas les mêmes selon les époques et les peuples. En effet, l'idée qu'une action est bonne parce qu'elle est utile à un individu, suppose, dans le schéma utilitariste, que c'est le bénéficiaire d'une action qui impose son évaluation à toute la société. Or, à l'origine, les évaluations ne sont pas produites par les individus, mais par la société en tant qu'elle est quelque chose de plus important que ses membres. De surcroît, ce n'est pas l'utilité que promeut la société, mais l'obéissance à des coutumes dénuées de fondements et de motifs rationnels : la coutume n'existe que pour

1. Il s'agit de l'Assemblée nationale constituante, la première du genre, instituée le 17 juin 1789, et qui est parfois retenue comme l'acte de naissance, en France, du gouvernement représentatif.

2. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations dans leur rapport avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité*, Paris, Baillière, 1873, p. 27-29 et 32-33.

mieux fédérer ses membres autour de rituels communs, si bien qu'ils font corps avec la « moralité des mœurs » et garantissent la puissance du lien social. Peu importe ainsi l'utilité, la rationalité et le bien-être auxquels conduisent les coutumes : elles peuvent au contraire être arbitraires et cruelles, car ce qui importe n'est pas leur contenu, mais l'obéissance formelle qu'elles sont susceptibles de susciter.

Concept de la moralité des mœurs. Comparés au mode de vie de l'humanité pendant des millénaires, nous autres hommes d'aujourd'hui vivons dans une époque très immorale : la puissance des mœurs a étonnamment diminué et le sentiment de moralité est si raffiné et porté aux nues que l'on pourrait tout aussi bien le dire évaporé. C'est pourquoi nous autres tard venus sommes mal à l'aise avec les idées fondamentales de la naissance de la morale qui, une fois que nous les avons malgré tout trouvées, nous restent collées à la langue et ne veulent pas sortir : c'est qu'elles font grossier ! Ou bien c'est qu'elles semblent calomnier la moralité ! Ainsi d'emblée la *proposition principale* : la moralité n'est rien d'autre (donc littéralement *pas plus* !) que l'obéissance aux mœurs, de quelque nature qu'elles puissent être ; or les mœurs sont la manière *reçue* d'agir et d'évaluer. Dans les affaires où aucun principe reçu ne commande, il n'y a pas de moralité ; et moins l'avis est déterminé par des principes reçus, plus se réduit le domaine de la moralité. L'homme libre est immoral, parce que en tout il veut dépendre de lui-même et non d'un principe reçu : dans toutes les situations originaires de l'humanité, « mal » signifie à peu près « individuel », « libre », « arbitraire », « inhabituel », « imprévu », « imprévisible ». [...] Qu'est-ce qu'un principe reçu ? Une autorité supérieure, à laquelle on obéit non parce qu'elle commande ce qui est notre *intérêt*, mais parce qu'elle *commande*. [...] À l'origine, toute l'éducation et les pratiques qui régentent la santé, ainsi que le mariage, l'art de guérir, l'agriculture, la guerre, la parole et le silence, les relations mutuelles et le commerce avec les dieux entraient dans le domaine de la moralité : celle-ci exigeait que l'on observe des prescriptions *sans* penser *à soi* comme individu. Ainsi, à l'origine, tout était mœurs, et quiconque voulait s'élever au-dessus d'elles devait se faire législateur, guérisseur et quasiment demi-dieu, c'est-à-dire qu'il devait *faire les mœurs* [...]. Partout où il y a une communauté et par conséquent une moralité des mœurs, règne également l'idée que le châtiment de la transgression des mœurs frappe surtout la communauté, châtiment surnaturel, dont l'énoncé et les limites sont si insaisissables, et examinées avec tant de crainte superstitieuse. La communauté peut faire en sorte que l'individu répare le dommage qui suit immédiatement son acte auprès de l'individu ou auprès de la communauté, elle peut aussi exercer à son encontre une sorte de vengeance, pour le fait que, à cause de lui, comme séquelle présumée de son acte, les nuages et les intempéries de la colère divine se sont accumulés sur la communauté ; mais elle ne laisse pas de ressentir la faute de l'individu comme la *sienne propre* et prend sur elle le châtiment comme *sien* : « Si ces faits sont possibles, c'est que les mœurs se sont relâchées », ainsi se lamente chacun [1].

Texte 6. Nietzsche
La survivance du préhistorique dans l'histoire

La préhistoire, explique Nietzsche depuis *Humain, trop humain* (1878), n'est pas un temps entièrement révolu, mais c'est la plus longue époque de l'humanité qui a fixé les traits de caractère les mieux enracinés dans le corps de l'homme actuel. En ce sens, les traits de caractère de l'humanité primitive subsistent en nous, dans des zones du cortex cérébral qui ne sont certes plus actives, mais endormies. On assiste néanmoins à leur reviviscence dans certains moments où l'attention consciente est relâchée (sommeil) ou la pensée contrecarrée (passions violentes). La majorité des philosophes du XIX[e] siècle étaient convaincus de cette survivance biologique héréditaire du

1. *Aurore* [1881], § 9, trad. É. Blondel *et al.*, GF-Flammarion, 2012, p. 39-41.

« sauvage » en nous, ce qui invitait à penser que l'entrée dans l'état positif [1] et civilisé de l'humanité nécessitait de se débarrasser de cette mentalité primitive. Mais Nietzsche, de son côté, a conscience que le logique et l'illogique sont deux composantes nécessaires et corrélatives de la psychologie, et il soutient qu'il n'y a aucun sens à vouloir se débarrasser de tout ce qui relève de l'illogique, dans la mesure où l'élément logique et rationnel de l'humanité n'est pas autre chose qu'une forme canalisée et sublimée de l'élément illogique.

Le rêve mal entendu. Aux tout premiers âges d'une civilisation encore rudimentaire, l'homme a cru découvrir dans le rêve un *second monde réel* ; c'est là l'origine de toute métaphysique. Sans le rêve, on n'aurait pas trouvé le moindre motif de couper le monde en deux. La scission de l'âme et du corps se rattache aussi à la plus archaïque conception du rêve, tout comme l'hypothèse d'un simulacre corporel de l'âme, en somme l'origine de toute croyance aux esprits, et de même, vraisemblablement, de la croyance aux dieux. « Le mort continue à vivre ; *car* il apparaît en rêve aux vivants » ; tel est le raisonnement qui s'est fait autrefois, des millénaires durant.

Rêve et civilisation. La fonction cérébrale qui a le plus à souffrir du sommeil est la mémoire : non qu'elle cesse complètement, – mais elle se trouve ramenée à un état d'imperfection qui rappelle ce qu'elle a pu être, en plein jour et en pleine veille, chez tous les individus des premiers temps de l'humanité [...]. [D]ans nos rêves nous ressemblons tous à ce sauvage ; identification défectueuse et assimilation erronée sont cause des fautes de raisonnement dont nous nous rendons coupables en rêve [...]. – La netteté parfaite de toutes les représentations oniriques, qui découle de la croyance absolue à leur réalité, nous rappelle à son tour certains états

1. Aussi appelé état scientifique, c'est l'âge de raison de l'humanité adulte, qui ne s'appuiera plus que sur les faits et se sera émancipée de ses croyances infantiles.

de l'humanité primitive, dans laquelle l'hallucination était extrêmement fréquente et s'emparait parfois en même temps de communautés, de peuples tout entiers. Ainsi donc, nous refaisons de bout en bout, dans le sommeil et le rêve, le pensum [1] d'un état ancien de l'humanité.

Hommes cruels, hommes arriérés. Les hommes qui sont cruels de nos jours ne peuvent passer à nos yeux que pour des survivances de certains stades de *civilisations anciennes* : la montagne de l'humanité y montre pour une fois à découvert des formations profondes qui restent d'habitude cachées. Ce sont des êtres arriérés dont le cerveau, par suite de tous les aléas possibles au cours de l'hérédité, ne s'est pas développé dans le sens de la délicatesse et de l'universalité. Ils nous révèlent ce que nous *fûmes* tous et nous font reculer d'effroi : mais eux-mêmes n'en sont pas plus responsables que ne l'est un morceau de granit d'être granit. Il doit aussi se trouver dans notre cerveau des stries de circonvolutions [2] qui correspondent à cette mentalité, comme il se trouverait des vestiges rappelant le poisson dans la forme de certains organes humains. Mais ces stries et ces circonvolutions ont désormais cessé d'être le lit qu'emprunte le flot de nos sentiments [3].

3. ÉLEVAGE : L'ÉPOQUE POST-MORALE DE L'HUMANITÉ

Texte 7. Nietzsche
Une méthode, la philosophie historique

Avant la mise au point de la méthode généalogique, Nietzsche avait eu recours, à partir de *Humain, trop humain*, à la « philosophie historique », qui se veut une

1. Tâche laborieuse et longue.
2. Des couches du cortex cérébral.
3. Nietzsche, *Humain, trop humain* [1878], § 5, 12 et 43, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. III/2, trad. R. Rovini, © Gallimard, 1988, p. 34, 38-39 et 67-68.

alternative aussi bien à la science historique qu'aux philosophies de l'histoire. Une telle expression signifie une rupture avec Schopenhauer, dans la mesure où, de Platon jusqu'à ce dernier, la vocation de la philosophie était métaphysique, dans le sens où elle prétendait dépasser les phénomènes visibles en devenir pour s'élever à une conception intemporelle et absolue de la vérité. Mais les acquis de la philosophie évolutionniste (celle de Herbert Spencer [1820-1903]) et des sciences de l'évolution (notamment Charles Darwin [1809-1882]) invitent à ramener les entités métaphysiques (la vérité, l'Être, le Bien) à leur provenance physique et biologique. Néanmoins, la philosophie historique que réclame Nietzsche ne réduit pas les grands concepts de la philosophie de la culture à un terreau factuel et scientifique, comme s'y risque le matérialisme, par exemple. Selon Nietzsche, il n'y a pas d'origine première, car la croyance en l'existence d'un principe explicatif primitif est encore une croyance métaphysique qui ne s'avoue pas toujours comme telle. Ce qui intéresse Nietzsche, c'est la manière dont les valeurs que l'on tient pour les plus hautes se sont constituées à partir de leur contraire, jusqu'à ce que l'on en vienne à penser qu'elles en sont séparées.

Chimie des idées et des sentiments. Les problèmes philosophiques reprennent presque en tous points aujourd'hui la même forme interrogative qu'il y a deux mille ans. Comment quelque chose peut-il naître de son contraire, par exemple la raison de l'irrationnel, le sensible de l'inerte, la logique de l'illogisme, la contemplation désintéressée du vouloir avide, l'altruisme de l'égoïsme, la vérité des erreurs ? La philosophie métaphysique esquivait jusqu'à présent ces difficultés en niant que l'un pût engendrer l'autre et en admettant, pour les choses estimées supérieures, une origine miraculeuse, immédiatement issue du vif et de l'essence de la « chose en soi [1] ». La philosophie historique, au contraire, la plus récente de toutes les méthodes philosophiques, qui ne peut plus se concevoir du tout séparée des sciences de la nature, a réussi, dans certains cas particuliers (et elle arrivera vraisemblablement à ce même résultat dans tous les cas), à trouver que ce ne sont point là des contraires, sauf dans l'exagération habituelle à la conception populaire ou métaphysique, et qu'il y a à la base de cette opposition une erreur de la raison : suivant son explication, il n'y a en toute rigueur ni conduite non égoïste, ni contemplation parfaitement désintéressée, l'une et l'autre n'étant que des sublimations dans lesquelles l'élément fondamental semble presque volatilisé et ne trahit plus son existence qu'à l'observation la plus fine. – Tout ce dont nous avons besoin, et que nous ne saurions tenir que du niveau actuel de chacune de ces sciences, c'est une *chimie* des représentations et sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que de toutes ces émotions que nous ressentons en relation avec les grands et les petits courants de notre civilisation et de notre société, voire dans la solitude : mais si cette chimie aboutissait à la conclusion que, même dans ce domaine, les couleurs les plus magnifiques sont obtenues à partir de matières viles, voire méprisées ? Y aura-t-il beaucoup de gens pour avoir envie de suivre pareilles recherches ? L'humanité aime s'ôter de l'esprit ces questions d'origine et de commencements : ne faut-il pas être quasiment déshumanisé pour se sentir le penchant opposé [1] ?...

1. Allusion à Kant et à Schopenhauer, qui opposent le monde des apparences au monde tel qu'il est *en soi*, indépendamment de toute représentation.

Texte 8. Nietzsche
Des acteurs, les philosophes de l'avenir

Dans *Par-delà bien et mal* (1886), Nietzsche anticipe l'avènement d'un nouveau type de philosophes, qui non seulement seraient affranchis de la philosophie métaphysique pratiquée auparavant, mais qui (à la différence de Nietzsche) en auraient même fini avec la tâche de critiquer cette dernière, pour proposer une nouvelle morale. Aussi distingue-t-il les « ouvriers de la philosophie » des « philosophes véritables » : les premiers ne font que systématiser

1. Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 1, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. III/2, trad. R. Rovini, © Gallimard, 1988, p. 31-33.

les valeurs d'une époque et en fournir une justification, tandis que les seconds proposent une interprétation radicalement nouvelle de la réalité, qui équivaut à sa réévaluation et par conséquent aussi à sa transformation. Ces philosophes de l'avenir illustrent les moments décisifs retracés dans la *Généalogie de la morale* lorsque sont évoqués (II, § 12) les individus dotés d'une volonté de puissance assez mûre pour s'emparer des anciennes interprétations et les digérer, les dominer et les transformer au service d'une nouvelle interprétation, la leur. Il faut cependant une expérience, la plus vaste possible, de tout ce qui a été pensé auparavant en matière de valeurs. Afin de faire de l'histoire un « grand laboratoire » pour expérimenter de nouvelles formes de vie, il faut avoir compris et évalué celles qui ont eu cours par le passé.

> J'insiste pour que l'on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie et les hommes de science en général avec les philosophes – pour que sur ce point précis, on donne avec rigueur « à chacun ce qui est à lui » et non pas trop aux uns et bien trop peu aux autres. Il est peut-être nécessaire à l'éducation du véritable philosophe qu'il ait lui-même parcouru une fois tous les degrés auxquels s'arrêtent, – *doivent nécessairement* s'arrêter ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie ; il lui faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, prophète, « esprit libre », et presque toute chose pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeur humains et pour *pouvoir* regarder avec toutes sortes d'yeux et de conscience, d'en haut en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues. Mais toutes ces choses ne sont que des conditions préparatoires à sa tâche : cette tâche elle-même veut dire quelque chose d'autre, – elle exige qu'il *crée des valeurs.* Ces ouvriers philosophiques répondant au noble modèle de Kant et de Hegel [1] ont à établir et réduire en formules tous les grands faits relatifs aux évaluations – c'est-à-dire aux *fixations* de valeurs, aux créations de valeurs opérées autrefois, qui en sont venues à dominer et ont été appelées pour quelque temps « vérités » –, que ce soit dans le domaine du *logique,* du *politique* (du moral), ou de l'*artistique.* Il incombe à ces chercheurs de permettre d'embrasser du regard, d'embrasser par la pensée, de saisir, de manipuler tout ce qui s'est produit et a été apprécié jusqu'à présent, d'abréger tout ce qui est long, jusqu'au « temps » lui-même, et de *se rendre maîtres* de tout le passé : tâche formidable et prodigieuse au service de laquelle tout orgueil subtil, toute volonté opiniâtre pourra à coup sûr trouver de quoi se satisfaire. *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent « il en *sera* ainsi ! », ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire ? de l'homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé, – ils tendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau. Leur « connaître » est un *créer,* leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est – *volonté de puissance.* – Existe-t-il de tels philosophes aujourd'hui ? A-t-il déjà existé de tels philosophes ? Ne *faut*-il pas *nécessairement* qu'existent de tels philosophes [2] ?.....

Texte 9. Nietzsche
Une éthique, la grande santé comme faculté d'oubli

La nouvelle table des valeurs qu'imposent les philosophes de l'avenir ne consiste pas simplement dans

1. Allusion aux faiseurs de systèmes philosophiques qui, comme Kant et Hegel, sont capables de résumer la totalité du monde à travers une vision d'ensemble qui en rend compte. Nietzsche considère la volonté de système comme un manque de probité. Mais à condition d'en faire le *moyen* d'autre chose, cette réduction systématique a sa place dans la hiérarchie nouvelle des valeurs qu'il entend promouvoir.
2. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1886], § 211, trad. P. Wotling, GF-Flammarion, 2000, p. 180-182.

l'exposition d'un nouveau système philosophique. Pour réévaluer la morale chrétienne dont nous sommes tributaires, un travail éthique doit être accompli, dont Nietzsche a passé sa vie à penser les conditions de possibilité. L'oubli qu'il évoque encore au début du deuxième traité est un facteur essentiel pour sortir d'une civilisation malade de son sens historique. À cause de sa fascination pour le passé, la civilisation moderne a forgé une psychologie centrée sur la rétrospection, avec la morale qui s'ensuit : remords, culpabilité, autoflagellation, confession. Réapprendre à oublier, cela doit amener désormais à n'utiliser l'histoire que dans la mesure où elle permet de guérir les blessures du passé. Cette capacité de surmonter ses blessures est une détermination importante de la volonté de puissance, comme cela est établi dans la *Généalogie de la morale* (I, 10 ; II, 10). Cet « oubli actif » est une puissance qui demande du temps pour mûrir : Nietzsche appelle cela « la grande santé ».

Cette grande santé apparaîtra inhumaine à certains, en ce qu'elle semble prémunir l'individu de l'avenir contre toute forme de vulnérabilité. Cela dit, ce qui serait proprement surhumain, ce serait de pouvoir souffrir sans en tirer un motif de dévaluation de la vie humaine, à défaut de trouver un sens à sa souffrance. Le surhumain n'est pas le barbare légendaire imperméable à la souffrance, mais celui qui interprète l'existence du « mal » comme quelque chose d'innocent et non comme le fruit d'un péché ou d'une déficience de notre condition. La grande santé est la capacité de réparer ses blessures et de faire de sa souffrance le levier d'un approfondissement de la vitalité.

La grande santé. – Nous, nouveaux, sans-nom, difficiles à comprendre, nous, enfants précoces d'un avenir encore non assuré – nous avons besoin pour un nouveau but d'un nouveau moyen aussi, à savoir d'une nouvelle santé, plus forte, plus rusée, plus opiniâtre, plus téméraire que ne l'ont été toutes les santés jusqu'à présent. Celui dont l'âme a soif d'avoir vécu tout le spectre des valeurs et des choses jugées désirables jusqu'à présent, et navigué sur toutes les côtes de cette « Méditerranée » idéale, celui qui veut, à partir des aventures de son expérience la plus personnelle, connaître les sentiments d'un conquérant et d'un découvreur d'idéal, et de même d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un homme vivant divinement à l'écart dans le style antique : celui-là a avant tout besoin d'une chose pour ce faire, de *la grande santé* – une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse !... [...] Un autre idéal court devant nous, un idéal singulier, tentateur, riche en dangers, dont nous ne voudrions convaincre personne, parce qu'à personne nous n'accordons si facilement le *droit à cet idéal* : l'idéal d'un esprit qui naïvement, c'est-à-dire involontairement et en vertu d'une plénitude et d'une puissance débordantes, joue avec tout ce qui fut jusqu'à présent qualifié de saint, bon, intangible, divin ; pour qui le terme suprême dans lequel le peuple place à bon droit sa mesure des valeurs, serait déjà synonyme de danger, déchéance, avilissement, ou du moins de délassement, cécité, oubli temporaire de soi ; l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains-surhumains qui apparaîtra assez souvent *inhumain*, par exemple lorsqu'il prendra place aux côtés de tout ce qui fut jusqu'à présent le sérieux terrestre, aux côtés de toute forme de solennité dans le geste, la parole, le ton, le regard, la morale, la tâche comme s'il en était la parodie involontaire en chair et en os – et avec lequel, malgré tout, débute peut-être pour la première fois *le grand sérieux*, est posé pour la première fois le véritable point d'interrogation, s'infléchit le destin de l'âme, avance l'aiguille de l'horloge, *commence* la tragédie [1]...

1. Nietzsche, *Le Gai Savoir* [1882], § 382, trad. P. Wotling, GF-Flammarion, 2007, p. 350-352.

Texte 10. Nietzsche
Un horizon, l'humanité de l'avenir

À l'époque où il prépare *Le Gai Savoir*, Nietzsche écrit dans ses carnets de notes : « Le sens historien est ce qu'il y a de nouveau, là quelque chose de tout à fait grand est en train de croître ! D'abord nuisible, comme tout ce qui est nouveau ! Il lui faut longuement s'acclimater, avant de s'assainir et de pousser une grande floraison [1] ! » D'abord méfiant envers la modernité férue d'histoire, depuis les grands philosophes de l'histoire comme Hegel (1770-1831) jusqu'aux grands historiens protestants comme Leopold von Ranke (1795-1886), Nietzsche en est rapidement venu à se demander si le « sens historique », qui constitue le sixième sens des universitaires allemands du XIX[e] siècle, n'était pas à la fois poison et remède : à condition de l'affûter avec les armes des sciences de la nature qui étudient la longue durée de l'évolution, le sens historique permet de comprendre la provenance et la faible valeur de notre morale actuelle. En s'évaluant lui-même, le sens historique prépare son propre dépassement, sous la forme de la généalogie de la morale. Six années avant la rédaction de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche avait déjà anticipé cet autodépassement du sens historique, qui doit aboutir à une nouvelle forme d'humanité. Si bien que, en se prenant lui-même pour objet d'une généalogie, le sens historique devient maître de lui-même et se retourne contre sa naissance. L'évaluation de l'histoire humaine passe ainsi par l'évaluation des récits historiques qu'elle a produits sur son propre compte, et doit permettre à la fois de se rendre maître de l'histoire telle qu'elle s'est faite et de l'histoire telle qu'elle doit désormais s'écrire.

1. *Fragments posthumes*, automne 1881, 12 [76], in *Œuvres philosophiques complètes*, t. V, trad. P. Klossowski revue par M. de Launay, Gallimard, 1982, p. 457.

Si je considère cette époque avec les yeux d'une époque lointaine, je ne sais rien trouver de plus remarquable dans l'homme d'aujourd'hui que sa vertu et sa maladie caractéristique, que l'on appelle « le sens historique ». C'est une ébauche de quelque chose d'entièrement neuf et inconnu dans l'histoire : qu'on accorde à ce germe quelques siècles et plus, et il pourrait bien finir par donner le jour à une plante merveilleuse exhalant un parfum tout aussi merveilleux, grâce auquel notre vieille terre serait plus agréable à habiter que jusqu'à présent. Nous, hommes du présent, commençons tout juste à forger la chaîne d'un sentiment à venir très puissant, maillon après maillon, – nous savons à peine ce que nous faisons. Nous avons presque l'impression qu'il ne s'agit pas d'un sentiment nouveau, mais du dépérissement de tous les sentiments anciens : – le sens historique est encore quelque chose de si pauvre et de si froid, et il en saisit beaucoup comme un coup de gel, et les rend encore plus pauvres et plus froids. Il semble à d'autres le signe de l'âge qui s'approche à pas de loup, et notre planète leur paraît un malade mélancolique qui pour oublier son présent écrit l'histoire de sa jeunesse. En effet : c'est là l'une des colorations de ce sentiment nouveau : qui sait ressentir l'histoire des hommes dans son ensemble comme *sa propre histoire* éprouve, en une universalisation formidable, toute l'affliction du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense au rêve de sa jeunesse, de l'amoureux à qui l'on ravit la femme qu'il aime, du martyr qui voit périr son idéal, du héros au soir de la bataille qui demeure indécise et lui a pourtant valu des blessures et la perte de son ami – ; mais supporter, savoir supporter cette formidable somme d'affliction de tous genres et demeurer cependant le héros qui, lorsque se lève un second jour de bataille, salue l'aurore et son bonheur en homme qui a face à lui et derrière lui un horizon de millénaires, en héritier de toute l'aristocratie de tout l'esprit passé, et en héritier à qui incombent des obligations, en homme le plus noble de tous les nobles anciens et en même temps premier-né d'une noblesse nouvelle, telle que n'en vit et n'en rêva encore aucune époque : prendre tout cela sur son âme, le plus ancien, le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes,

l'homme devra calculer avant d'agir. En réalité, le rejet des instincts a seulement fait baisser, en quelque sorte, leur ligne de flottaison, pour faire émerger la conscience au-dessus d'eux, jusqu'à ce que les instincts animaux de l'homme soient refoulés dans les bas-fonds de sa psychologie.

En comprimant ainsi la poussée de ces instincts fondamentaux, la domestication sociale n'a absolument pas permis de s'en débarrasser ; elle a seulement augmenté leur force en réduisant leur libre jeu, à l'imitation d'un gaz dont la pression augmente à mesure qu'on le comprime dans un espace de plus en plus réduit : dans le monde psychologique comme dans le monde chimique de Lavoisier (1743-1794), rien ne se crée ni ne se perd, et tout se transforme. Aussi bien, à défaut de pouvoir trouver une voie de sortie à l'extérieur, en l'absence de toute soupape de libération des énergies physiologiques, ces instincts « *se tournent vers l'intérieur* » (*ibid.*) et se créent un espace de libération imaginaire : « l'âme ». L'inhibition des pulsions aboutit à une *introjection*, en ce sens que cette énergie pulsionnelle, faute de se déverser à l'extérieur, se libère dans un espace psychique créé de toutes pièces à cette fin, que l'on appelle l'*intériorité*.

L'homme, qui avait été un animal aventureux doté d'instincts puissants, a certes été domestiqué ; il n'en demeure pas moins encore habité par ces mêmes instincts, qui prennent désormais le chemin aventureux d'un retour sur soi : en même temps que se forge la citadelle de la conscience, se déchargent contre elle, pour la prendre d'assaut et la corroder, les antiques instincts refoulés. C'est ce retournement du moi contre lui-même qui est à l'origine de la mauvaise conscience. La conscience a beau être une citadelle intérieure, elle a tout lieu d'apparaître en même temps comme une prison ou un château hanté lorsqu'elle se métamorphose en *mauvaise* conscience. L'homme moderne dont la conscience morale provient tout entière de cette intériorisation n'est pas loin déjà de la folie dans son état psychologique normal – et l'on comprend que Nietzsche parle de la mauvaise conscience comme de « la maladie la plus grave et la plus redoutable » (*ibid.*), puisqu'elle implique une souffrance d'ordre existentiel, non plus causée par une source extérieure, mais par l'angoisse du sujet clivé par sa propre conscience morale.

Dès lors, Nietzsche a beau jeu d'enfoncer le clou contre les darwiniens : on se demande en quoi une telle maladie, à considérer même qu'elle ait un intérêt « adaptatif », est une acquisition précieuse pour l'humanité. Non seulement cette mauvaise conscience est maladive, mais elle se forme, comparativement à la longue préhistoire qui la précède, avec une extrême rapidité, même si cela demande tout de même quelques siècles. Elle n'est donc pas le produit d'une évolution lente, mais représente bien un saut, un *événement* au sens authentique de ce terme, c'est-à-dire une sorte de fêlure dans le monde historique. Cette ironie, on le voit, est tempérée par une retenue, puisque Nietzsche se garde bien de rendre les faibles *responsables* de la mauvaise conscience : ce sont les législateurs tyranniques qui ont fourbi les armes de leur propre destitution, en réprimant l'instinct de liberté des faibles jusqu'à ce qu'il se retourne contre eux-mêmes. En ce sens, la paternité de la mauvaise conscience leur revient (§ 17-18).

Là où, chez les nobles, la volonté de puissance s'appliquait à en dominer d'*autres* formes inférieures, la mauvaise conscience désigne, chez le faible, l'automortification de la volonté de puissance. La mauvaise conscience est donc une *maladie auto-immune*, du point de vue psychologique : une maladie de la volonté de puissance. Cette forme de vie pathologique, loin de s'ignorer comme telle, s'embourbe en cherchant le remède à son mal dans l'intensification de son propre mal. La mauvaise

conscience décide alors que « le moi est haïssable [1] », et promeut « l'*abnégation de soi, le déni de soi, le sacrifice de soi* », trouvant sa volupté dans la cruauté exercée contre le « moi ». Et nous avons là, dans la première chrysalide de la mauvaise conscience, l'origine de la valorisation de l'altruisme, en contrepoint de la dévalorisation de l'égoïsme (§ 18).

Cette chrysalide première inaugure d'autres métamorphoses historiques : la fermeture sur soi de la conscience ouvre la boîte de Pandore d'où sortiront les interprétations morales les plus dévastatrices. Pour l'expliquer, Nietzsche fait de nouveau appel à la fécondité heuristique du motif de la dette.

Dès avant l'apparition de la mauvaise conscience, le respect traditionnel et le culte des ancêtres avaient été l'extension générationnelle, et même historique, de la relation du créancier au débiteur.

Ce sentiment d'endettement pour le passé a survécu au déclin de la communauté reposant sur les liens du sang chez les populations d'esclaves imitant les cultes de leurs maîtres. Nietzsche ne spécifie pas dans quelles conditions historiques exactes, mais il indique la subsistance de cette logique d'endettement généralisé envers la divinité, après le culte des ancêtres, dans les religions païennes puis dans les monothéismes (§ 20). Non seulement cette logique survit, mais elle se durcit jusqu'à connaître son sommet et même sa forme superlative dans le Dieu chrétien, envers lequel le sentiment d'une dette infinie, couplé à la mauvaise conscience, donne lieu à un sentiment de culpabilité tel que la forme de vie chrétienne est d'emblée identifiée – parce qu'elle s'identifie elle-même – comme une existence coupable et en faute par rapport à Dieu. Et l'on comprend que si notre époque est

1. Blaise Pascal, *Pensées*, Lafuma, 597.

celle de la mise à mort de Dieu, le déclin de la foi chrétienne entraînera avec lui le déclin du sentiment de faute.

3. Peut-on se libérer de la morale ?

Si les choses étaient aussi simples, l'humanité à venir aboutirait rapidement à une forme de vie libérée de la mauvaise conscience et de la logique de l'endettement. La mauvaise conscience avait arraché l'homme à son innocence animale ; l'athéisme, arrachant la mauvaise conscience de l'homme, ferait entrer l'humanité, à l'avenir, dans « une sorte de *seconde innocence* » (*ibid.*).

Or c'est ici qu'intervient ce que Nietzsche appelle le « coup de génie du *christianisme* : Dieu lui-même se sacrifiant pour la dette de l'homme, [...] le créancier se sacrifiant pour son débiteur » (§ 21). Ce sacrifice de Dieu, à travers son Fils, est un « coup de génie » en ce sens qu'il prive l'homme de toute possibilité de rédemption par lui-même : ses dettes ont déjà été payées par un bienfaiteur qui se trouve être son propre créancier. Comment la mauvaise conscience de l'homme ne deviendrait-elle pas, à partir de là, proprement inextirpable ? Les faibles inventent ainsi un Dieu si parfait qu'il s'accapare par avance la puissance de racheter leur dette – par amour pour eux –, plongeant ainsi les croyants dans une impuissance *constitutive* à se rendre dignes de Lui : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guéri » (Luc 7, 7). Cette parole, prononcée au moment de la communion dans la liturgie catholique, est symptomatique : elle suggère, dans une perspective nietzschéenne, que la vie humaine, pécheresse par condition, est envisagée comme une maladie – et la terre, depuis lors, est « un asile de fous » (§ 22).

C'est l'occasion de préciser que l'« athéisme » dont l'auteur se revendique est plus exactement un antichristianisme, dans la mesure où ce que réprouve Nietzsche,

ce n'est absolument pas la croyance religieuse en tant que telle, mais la dévitalisation que certaines de ses formes impliquent. Il considère le christianisme comme une religion d'impuissants qui entretient l'impuissance, mais il y a des religions créées par les nobles, à l'instar des *dieux grecs*, qui reflètent cette noblesse, jusqu'à utiliser leurs dieux comme boucs émissaires pour expliquer leurs égarements, de façon à alimenter leur *bonne* conscience : les dieux grecs préservent contre la mauvaise conscience (§ 23). Ils indiquent ainsi la voie vers une forme de vie nouvelle, peuplée d'entités qui ne vivraient plus en pompant la volonté de puissance des vivants véritables, mais seraient au contraire l'excroissance d'une vie intensifiée. La guérison, après la mort de Dieu, ne signifie donc pas la fin de la religion ou la mort de tous les dieux.

Qu'en conclure du point de vue de la modernité ? Le diagnostic de Nietzsche est saisissant : « Nous autres hommes modernes sommes les héritiers de la vivisection de la conscience » (§ 24) imposée progressivement par la révolte des esclaves, jusqu'à ce que nos penchants naturels aient été intériorisés par la mauvaise conscience, et interprétés comme un mal. Une tentative de renversement est alors esquissée par Nietzsche, mais il faudrait des siècles pour qu'une telle perspective se dote d'une puissance assez colossale pour substituer aux instincts chrétiens les instincts surhumains qui vont de pair avec la « *seconde innocence* » évoquée précédemment.

La médecine de la civilisation envisagée par Nietzsche reconduit ici la noble *dialectique* qui avait conduit la justice à périr de l'excès de son propre principe. Il en irait semblablement de la morale [1] : en éduquant les hommes de façon qu'ils soient dégoûtés de leurs penchants non naturels, on pourrait leur apprendre à avoir honte de la psychologie morale qu'ils ont édifiée. Tous les penchants

1. Voir *GM*, III, § 27.

artificiellement amalgamés aujourd'hui à la bonne conscience doivent commencer par être décrédibilisés (aspiration à l'au-delà, à l'intelligible). On peut à cette fin commencer par les dénoncer comme des idéaux contraires à la vie – en produisant les pièces à conviction nécessaires, ce qui est très exactement ce que la *Généalogie de la morale* accomplit. L'idée est d'utiliser la force contemptrice de la mauvaise conscience contre elle-même, selon la logique du « dépassement de soi » (*Selbstüberwindung*), qui renvoie à la dynamique de la volonté de puissance ascendante.

À l'imitation d'un scorpion qui s'envenimerait de son propre poison [1], la mauvaise conscience guérirait de sa maladie en prenant conscience de son caractère pathologique. En somme, l'entreprise généalogique de Nietzsche consiste, en lui mettant devant les yeux sa propre histoire, à *donner mauvaise conscience à la mauvaise conscience*, de telle sorte qu'elle en vienne non pas tant à s'anéantir elle-même qu'à réévaluer les instincts anciens qu'elle avait condamnés, pour leur donner bonne conscience.

Cette émancipation que Nietzsche appelle de ses vœux, et qu'il lui arrive de proclamer sous le nom de « transvaluation de toutes les valeurs », consiste précisément dans le *renversement* de la morale chrétienne par une forme nouvelle de morale noble. Mais il s'agit là d'une entreprise démesurée : l'humanité à venir aura pour tâche de dépasser la forme de vie qualifiée jusqu'ici d'« humaine » pour faire naître une nouvelle forme de vie, tout aussi humaine bien sûr, mais où la transformation radicale des valeurs fondamentales serait telle qu'on serait fondé à parler à son propos de « surhumanité ». On comprend que cette dernière n'a rien à voir avec une *destruction* de l'humanité ancienne : elle est au contraire la réalisation

1. Sur la portée de cette image, nous nous permettons de renvoyer à A. Sorosina, *Le Scorpion de l'histoire. Généalogies de Nietzsche*, Classiques Garnier, à paraître.

des promesses que les anciens nobles n'ont pas été capables de tenir. L'homme est toujours cet « animal prometteur » qu'avaient cherché à dresser les sociétés archaïques, mais il doit reprendre cet élevage là où l'avaient laissé les seigneurs avant d'être renversés par le troupeau – en accomplissant *l'éthique de la douceur* en laquelle se renverse la logique de la domestication primitive, celle de la « moralité des mœurs ». À cet effet, il est indiqué d'extirper de l'homme la morale des esclaves. Nous sommes fondés à croire à la possibilité de cette exfiltration, dans la mesure où cette morale bimillénaire a pris racine sans doute, mais n'est rien en comparaison de la moralité des mœurs, qui s'est faite rigide comme l'airain dans les forges souterraines de la civilisation pendant des dizaines de milliers d'années. L'instinct d'obéissance aux maîtres est donc mieux enraciné chez l'homme du troupeau que son aspiration au néant, dictée par une mauvaise conscience historiquement plus jeune. Voilà pourquoi l'activité législatrice du nouveau créateur commence par la généalogie de la civilisation européenne : en ce sens, Nietzsche peut être considéré comme le médecin de la civilisation.

Arnaud SOROSINA

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

« "La faute", "la mauvaise conscience" et ce qui s'y apparente » est le deuxième traité de la *Généalogie de la morale*, qui en comporte trois. Le texte qu'on va lire est celui traduit par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson (GF-Flammarion, 1996), à partir du texte allemand publié par l'éditeur de Nietzsche, C.G. Naumann, en 1887, et repris dans l'édition des œuvres complètes du philosophe (*Kritische Gesamtausgabe. Werke*, Berlin/New York, 1967-).

Nous signalons par un astérisque (*) les mots et expressions qui se trouvent en français dans le texte de Nietzsche, comme cela arrive assez souvent.

Cette édition étant destinée au grand public cultivé autant qu'à ceux qui s'initient à la philosophie, nous avons privilégié l'explication à l'érudition dans les notes qui l'agrémentent, si bien que nous avons limité les renvois à d'autres œuvres de Nietzsche aussi bien qu'aux écrits des divers interlocuteurs qu'il convoque dans le deuxième traité. Il s'est agi, tant que faire se pouvait dans une perspective didactique et pédagogique qui se devait en même temps d'être concise, de « compléter » et d'« éclairer » le propos de Nietzsche, tout comme d'ailleurs la *Généalogie de la morale* se veut elle-même un éclaircissement de *Par-delà bien et mal*.

Lorsqu'ils sont cités dans les notes, les titres des œuvres de Nietzsche ont été abrégés. Par ordre chronologique de publication, il s'agit des œuvres suivantes :

2 — *Fondements de la généalogie : culture, droit et morale*

1. Culture : de l'état de nature à l'état civilisé

Texte 11. Rousseau : le contrat social
Texte 12. Nietzsche : la spiritualisation de la cruauté
Texte 13. Freud : la sublimation de la violence pulsionnelle

2. Droit : la question du châtiment

Texte 14. Rée : la vocation dissuasive du châtiment
Texte 15. Spencer : les bases évolutionnistes du châtiment
Texte 16. Foucault : les fondements du système carcéral

3. Morale : les avatars de la volonté de puissance

Texte 17. Mauss : le don comme puissance de dépense
Texte 18. Nietzsche : le dépassement de la morale, sommet de la puissance

1 — *Temporalités de la généalogie : histoire, évolution, élevage*

1. Histoire : de la science historique à la généalogie

Texte 1. Schopenhauer
L'histoire n'intéresse ni le scientifique ni le philosophe

En octobre 1865, Nietzsche découvre le maître-ouvrage du philosophe Arthur Schopenhauer (1788-1860), *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818). C'est un choc pour lui, qui est alors un jeune philologue versé dans l'étude des textes anciens. La philologie fait encore partie des sciences historiques. Or Schopenhauer, qui deviendra pour quelque temps le maître à penser de Nietzsche, est très critique envers les prétentions de l'histoire à s'élever au rang de science, dans la mesure où les sciences étudient des rapports constants et généraux entre des phénomènes, qu'elles subordonnent à leurs lois, tandis que l'histoire n'est qu'une connaissance qui coordonne des faits particuliers, sans offrir de capacité de maîtrise et de prévision. La puissance et la grandeur de la science consistent précisément à dominer les phénomènes juxtaposés dans l'espace et coordonnés dans le temps en livrant des connaissances. Plus encore que la science, la philosophie s'élève du général vers l'universel, en cherchant le principe ultime de la réalité, capable de nous sauver du temps vorace qui voue toute chose à la disparition, en détectant sous le flux perpétuel des phénomènes le principe unique et absolu de leur développement. Nietzsche se résout alors à penser que la philologie

ne saurait se suffire à elle-même, mais doit être interprétée dans un cadre philosophique plus large.

> Les sciences se placent [...] les unes à côté des autres, surplombant le monde réel des choses singulières qu'elles ont distribuées entre elles. Mais au-dessus d'elles plane la philosophie, le savoir le plus universel et, donc, le plus important, qui promet de fournir les solutions auxquelles les autres ne font que préparer. – Seule l'*histoire* ne saurait entrer dans cette série, puisqu'elle ne peut se targuer du même avantage que les autres ; il lui manque, en effet, le caractère fondamental de la science, la subordination de ce qui fait l'objet du savoir, car elle n'en produit que la simple coordination. C'est pourquoi il n'y a pas de système de l'histoire comme il y en a un de chaque autre science. Car elle ne connaît jamais le singulier par l'universel, et doit le saisir directement, contrainte, en quelque sorte, de ramper sur le sol de l'expérience pour avancer, alors que les sciences réelles le surplombent, car elles ont forgé des concepts compréhensifs par lesquels elles maîtrisent le singulier et, du moins jusqu'à une certaine limite, anticipent les choses de leur domaine en leur possibilité [...]. De ce fait, il est vrai que l'histoire est d'autant plus intéressante qu'elle est spécifique, mais elle est également d'autant moins fiable et se rapproche dès lors, à tous égards, du roman. – Par ailleurs, on saura le mieux de quoi il retourne exactement avec le pragmatisme tant vanté de l'histoire si on se rappelle que parfois, on ne comprend les événements de sa propre vie, selon leur vrai contexte, que vingt ans après, alors qu'on en avait à disposition toutes les données au complet, tant est difficile la combinaison des effets découlant des motifs, compte tenu de l'intervention constante du hasard et la dissimulation des intentions. – Dans la mesure donc où l'histoire n'a pour objet véritable que le singulier, le fait individuel, les considérant seuls comme le réel, elle est le strict contraire et l'adversaire de la philosophie [...] [1].

1. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], supplément 38, trad. Ch. Sommer *et al.*, © Gallimard, 2009, t. II, p. 1843-1844 et 1845.

Texte 2. Nietzsche
Limites et portée de l'histoire

Alors qu'il est professeur de philologie classique à l'université de Bâle, Nietzsche s'efforce de concilier son amour des études historiques et son attrait pour la philosophie de Schopenhauer. Dans la *Seconde Considération intempestive*, il examine les différentes formes de l'histoire et évalue leurs inconvénients et leur utilité. Comme Schopenhauer, il répudie l'histoire condamnée à « ramper sur le sol de l'expérience », mais pour proposer de pratiquer et d'écrire l'histoire d'un point de vue plus créateur et plus élevé. À la différence de Schopenhauer, il rappelle qu'il y a dans l'histoire des forces non historiques qui ne sont d'aucun temps et sont des sources inépuisables de vitalité. Si l'histoire, au lieu de suivre le fil chronologique comme les perles d'un collier, se concentre sur ces forces non historiques de la vie, elle peut avoir une valeur considérable pour penser l'advenue du futur. Au service de la vie, l'histoire s'élève ainsi au-delà des faits et du passé, et permet d'élaborer une typologie des formes de vie utile pour s'orienter dans l'avenir.

> Toute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m'exprimer, sur ce sujet, d'une façon plus simple encore, je dirais : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation.*
>
> Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le

fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement la *force plastique* d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. Il y a des hommes qui possèdent cette force à un degré si minime qu'un seul événement, une seule douleur, parfois même une seule légère petite injustice les fait périr irrémédiablement, comme si tout leur sang s'écoulait par une petite blessure. Il y en a, d'autre part, que les accidents les plus sauvages et les plus épouvantables de la vie touchent si peu, sur lesquels les effets de leur propre méchanceté ont si peu de prise qu'au milieu de la crise la plus violente, ou aussitôt après cette crise, ils parviennent à un bien-être passable, à une façon de conscience tranquille. Plus la nature intérieure d'un homme possède de fortes racines, plus il s'appropriera de parcelles du passé. Et, si l'on voulait imaginer la nature la plus puissante et la plus formidable, on la reconnaîtrait à ceci qu'elle ignorerait les limites où le sens historique pourrait agir d'une façon nuisible ou parasitaire. Cette nature attirerait à elle tout ce qui appartient au passé, que ce soit au sien propre ou à l'histoire, elle l'absorberait pour le transmuer en quelque sorte en sang. Ce qu'une pareille nature ne maîtrise pas, elle sait l'oublier. Ce qu'elle oublie n'existe plus. L'horizon est fermé et forme un tout. Rien ne pourrait faire souvenir qu'au-delà de cet horizon il y a des hommes, des passions, des doctrines et des buts. Ceci est une loi universelle : tout ce qui est vivant ne peut devenir sain, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé. Si l'organisme est incapable de tracer autour de lui un horizon, s'il est d'autre part trop poussé vers des fins personnelles pour donner à ce qui est étranger un caractère individuel, il s'achemine, stérile ou hâtif, vers un rapide déclin. La sérénité, la bonne conscience, l'activité joyeuse, la confiance en l'avenir – tout cela dépend, chez l'individu comme chez le peuple, de l'existence d'une ligne de démarcation qui sépare ce qui est clair, ce que l'on peut embrasser du regard, de ce qui est obscur et hors de vue,

dépend de la faculté d'oublier au bon moment aussi bien que, lorsque cela est nécessaire, de se souvenir au bon moment, dépend de l'instinct vigoureux que l'on met à sentir si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue historique, si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue non historique. Et voici précisément la proposition que le lecteur est invité à considérer : le point de vue historique aussi bien que le point de vue non historique sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation [1].

Texte 3. Foucault
La spécificité de la généalogie

Dans un article qui a fait date, Michel Foucault (1926-1984) analyse ce que signifient le concept et la méthode généalogiques chez Nietzsche, en les distinguant de l'histoire telle qu'on l'entend traditionnellement. En étudiant le vocabulaire allemand utilisé par Nietzsche pour parler de l'histoire primitive, Foucault se rend compte que l'origine (*Ursprung*) n'est pas ce qui intéresse Nietzsche, si l'on entend par là le commencement factuel d'un phénomène. En effet, la généalogie ne s'intéresse au « gris » des faits que pour évaluer les formes de vie qui sont à l'œuvre en amont des événements historiques : elle étudie en ce sens la provenance (*Herkunft*) des événements historiques, à condition de préciser que les grands événements selon Nietzsche sont les nouvelles interprétations qu'imposent des individus capables de s'affranchir de la chape de plomb d'une ancienne évaluation dominante. De ce point de vue, il n'y a pas de linéarité, de continuité ou d'unité dans l'histoire telle que la conçoit Nietzsche : la généalogie est une série de processus où des individus

1. Nietzsche, *Seconde Considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* [1874], chap. I. trad. H. Albert, GF-Flammarion, 1988, p. 77-79.

initient une réévaluation à partir d'anciennes formes, comme il l'explique dans les § 12 et 13 du deuxième traité de la *Généalogie de la morale* (voir ci-dessus, p. 95 *sq.*). Ces moments clés de l'histoire font que chaque commencement (*Entstehung*) est à l'origine d'une nouvelle histoire. La généalogie est ainsi une interprétation des types d'évaluation à l'œuvre dans chaque séquence historique qu'elle met au jour.

Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine (*Ursprung*) ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « ce qui était déjà », le « cela même » d'une image exactement adéquate à soi ; c'est tenir pour adventices [1] toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu [...]. Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison ? Mais elle est née d'une façon tout à fait « raisonnable », – du hasard. L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques ? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter [...]. La vérité, sorte d'erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de l'histoire l'a rendue inaltérable. [...] L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes [2], c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine.

1. Ici, synonyme d'« extérieur » ; qui intervient après coup.
2. Ruptures.

Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement, – des commencements innombrables [...]. [L']analyse de la provenance (*Herkunft*) permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels [...] ils se sont formés. La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion et l'oubli [...]. Suivre la filière complexe de la provenance [...], c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes, il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité et l'accident. [...] La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. [...]

Entstehung désigne plutôt l'*émergence*, le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition. De même qu'on incline trop souvent à chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final. Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation, comme si le châtiment avait toujours été destiné à faire exemple. Ces fins, apparemment dernières, ne sont rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements : l'œil fut d'abord asservi à la chasse et à la guerre ; le châtiment fut tour à tour soumis au besoin de se venger, d'exclure l'agresseur, de se libérer à l'égard de la victime, d'effrayer les autres. Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations. [...] En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées ; elles sont faites pour servir à ceci ou cela ; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles,

qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitution, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques [1].

2. ÉVOLUTION : LA MORALITÉ PRÉHISTORIQUE ET SES RÉSIDUS

Texte 4. Bagehot
La morale archaïque comme « *noyau* de coutumes »

Dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les anthropologues qui étudient les sociétés traditionnelles développent l'idée d'une formation par étapes de la civilisation, à partir d'un état présocial dit « sauvage », puis d'un état primitif de la société appelé « barbarie », suivant la classification que l'anthropologue Lewis Morgan (1818-1881) avait proposée dans son livre *La Société archaïque* (1877), que reprend Friedrich Engels (1820-1895) dans le premier chapitre de *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884). Avant Engels et Morgan, Nietzsche a suivi de près l'essor de ces disciplines nouvelles que sont l'anthropologie, la préhistoire et l'évolutionnisme historique. Il s'appuie de son côté sur les travaux du préhistorien John Lubbock (1834-1913), auteur d'un ouvrage alors célèbre dans les milieux

1. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, © PUF, « Épiméthée », 1971, p. 148-158.

évolutionnistes, intitulé *Les Origines de la civilisation* (1871). Se dégage notamment de cette étude l'idée que le monde social des peuples anciens est un monde où le surnaturel et les dieux jouent un rôle essentiel, notamment dans la mise en place d'une forme de moralité qui régit l'ensemble de la société. Un essayiste anglais, Walter Bagehot (1826-1877), synthétise sous forme vulgarisée les résultats de ces premiers travaux préhistoriques dans son livre intitulé *Physics and Politics* (1873 ; trad. fr. *Lois scientifiques du développement des nations*), ouvrage que Nietzsche a lu avec attention.

Dans les époques primitives la quantité, en fait d'autorité et de gouvernement, est beaucoup plus importante que la qualité. Ce qu'il vous faut c'est une règle générale qui attache les hommes les uns aux autres, qui les oblige de faire, à peu d'exceptions près, les mêmes choses, qui leur dit ce qu'ils doivent attendre les uns des autres, qui les façonne sur un même modèle et entretient cette ressemblance. Quelle est cette règle ? cela n'a pas autant d'importance. Une bonne règle vaut mieux qu'une mauvaise ; mais il vaut mieux en avoir une, quelle qu'elle soit, que d'en manquer ; d'ailleurs, des raisons qu'un juriste appréciera ne permettent à aucune d'être excellente. Mais pour l'acquisition de cette règle, ce qu'on peut appeler l'énergie d'un gouvernement est plus important sans comparaison que le plus ou moins d'utilité des objets auxquels elle s'applique. Obtenir que les hommes obéissent, voilà le problème difficile ; à quoi emploierez-vous cette obéissance ? C'est une question secondaire.

Pour obtenir cette obéissance, la première condition est l'identité de ce que nous appelons maintenant l'Église et l'État. [...]

L'objet de semblables organisations est de créer ce qu'on pourrait appeler un *noyau* de coutumes [*cake of customs*]. Toutes les actions de la vie doivent être soumises à une règle unique, en vue d'un objet unique. C'est là ce qui a donné naissance à l'*instruction héréditaire* dont la science nous enseigne l'immense importance, et dont l'instinct des

hommes primitifs avait bien aussi reconnu la nécessité. Si ce régime interdit la libre pensée, ce n'est pas un mal, ou plutôt, quoique ce soit un mal, c'est la base nécessaire d'un plus grand bien : cette interdiction est indispensable pour former le moule de la civilisation, pour durcir la fibre encore molle de l'homme des premiers temps. [...]

Les juristes nous disent que le terme de *contrat* ne se rencontre presque jamais dans les lois les plus anciennes : cela tient à cette fixité des coutumes. Dans nos époques modernes et civilisées, les actions de l'homme sont presque toujours déterminées par son propre choix : dans les temps primitifs ce choix ne déterminait presque rien. La règle de toutes choses était la loi de l'État (de l'immobilité, *status*). Chacun avait en naissance sa place marquée dans la communauté ; il devait se tenir à cette place ; il y trouvait certains devoirs à remplir, et il n'avait pas à penser à autre chose. Le réseau de la coutume saisissait les hommes dans des endroits distincts et déterminés, et les y tenait fixés.

Ces principes qu'on appelle dans la politique européenne les principes de 1789 [1] sont donc incompatibles avec le monde primitif ; ils ne conviennent qu'au monde nouveau dans lequel la société a terminé la première partie de sa tâche : alors l'organisation héréditaire est déjà fortifiée et fixée ; alors les esprits malléables et les passions violentes des nations dans l'enfance sont façonnés, contenus, guidés par de puissants instincts acquis. Jusque-là ce n'est pas l'égalité devant la loi qui est nécessaire, mais l'inégalité ; car on a besoin par-dessus tout d'une élite supérieure qui connaisse la loi. Ce qu'il faut, ce n'est pas un bon gouvernement qui cherche le bonheur de ses sujets ; mais un gouvernement révéré et redouté qui sache obtenir de ses sujets l'obéissance : ce n'est pas une loi sans défauts, mais une loi à laquelle rien n'échappe, et qui enchaîne la vie entière à une même routine. Les siècles de liberté sont les derniers ; avant eux viennent les siècles de servitude. En 1789, lorsque les grands hommes

1. Bagehot fait ici allusion aux droits naturels défendus par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, et en particulier à l'égalité des hommes devant ces droits.

de la Constituante [1] portaient au loin leurs yeux sur le passé, ils n'y voyaient presque rien qui méritât d'être loué, ou admiré, ou imité : tout leur semblait une immense méprise, une erreur monstrueuse dont il fallait s'affranchir au plus vite. Mais cette erreur les avait faits eux-mêmes. La marque héréditaire des temps anciens était imprimée jusque dans leur organisation physique : leurs cerveaux avaient pris de la consistance, leurs nerfs avaient été fortifiés par les résultats accumulés et transmis d'usages fastidieux. Les siècles de monotonie ont eu leur utilité ; car ils ont formé l'homme pour les siècles où il ne doit pas être monotone [2].

Texte 5. Nietzsche
La moralité des mœurs préhistoriques

On peut observer comment Nietzsche se réapproprie les interprétations historiques qu'il juge fécondes dans les travaux qu'il compulse, en examinant l'analyse qu'il réserve à la moralité des mœurs (*Moralität*). Contre les penseurs utilitaristes tels que Paul Rée, il s'agit de montrer que les critères de la moralité ne sont pas les mêmes selon les époques et les peuples. En effet, l'idée qu'une action est bonne parce qu'elle est utile à un individu, suppose, dans le schéma utilitariste, que c'est le bénéficiaire d'une action qui impose son évaluation à toute la société. Or, à l'origine, les évaluations ne sont pas produites par les individus, mais par la société en tant qu'elle est quelque chose de plus important que ses membres. De surcroît, ce n'est pas l'utilité que promeut la société, mais l'obéissance à des coutumes dénuées de fondements et de motifs rationnels : la coutume n'existe que pour

1. Il s'agit de l'Assemblée nationale constituante, la première du genre, instituée le 17 juin 1789, et qui est parfois retenue comme l'acte de naissance, en France, du gouvernement représentatif.

2. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations dans leur rapport avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité*, Paris, Baillière, 1873, p. 27-29 et 32-33.

mieux fédérer ses membres autour de rituels communs, si bien qu'ils font corps avec la « moralité des mœurs » et garantissent la puissance du lien social. Peu importe ainsi l'utilité, la rationalité et le bien-être auxquels conduisent les coutumes : elles peuvent au contraire être arbitraires et cruelles, car ce qui importe n'est pas leur contenu, mais l'obéissance formelle qu'elles sont susceptibles de susciter.

Concept de la moralité des mœurs. Comparés au mode de vie de l'humanité pendant des millénaires, nous autres hommes d'aujourd'hui vivons dans une époque très immorale : la puissance des mœurs a étonnamment diminué et le sentiment de moralité est si raffiné et porté aux nues que l'on pourrait tout aussi bien le dire évaporé. C'est pourquoi nous autres tard venus sommes mal à l'aise avec les idées fondamentales de la naissance de la morale qui, une fois que nous les avons malgré tout trouvées, nous restent collées à la langue et ne veulent pas sortir : c'est qu'elles font grossier ! Ou bien c'est qu'elles semblent calomnier la moralité ! Ainsi d'emblée la *proposition principale* : la moralité n'est rien d'autre (donc littéralement *pas plus* !) que l'obéissance aux mœurs, de quelque nature qu'elles puissent être ; or les mœurs sont la manière *reçue* d'agir et d'évaluer. Dans les affaires où aucun principe reçu ne commande, il n'y a pas de moralité ; et moins l'avis est déterminé par des principes reçus, plus se réduit le domaine de la moralité. L'homme libre est immoral, parce que en tout il veut dépendre de lui-même et non d'un principe reçu : dans toutes les situations originaires de l'humanité, « mal » signifie à peu près « individuel », « libre », « arbitraire », « inhabituel », « imprévu », « imprévisible ». [...] Qu'est-ce qu'un principe reçu ? Une autorité supérieure, à laquelle on obéit non parce qu'elle commande ce qui est notre *intérêt*, mais parce qu'elle *commande*. [...] À l'origine, toute l'éducation et les pratiques qui régentent la santé, ainsi que le mariage, l'art de guérir, l'agriculture, la guerre, la parole et le silence, les relations mutuelles et le commerce avec les dieux entraient dans le domaine de la moralité : celle-ci exigeait que l'on observe des prescriptions *sans* penser *à soi* comme individu. Ainsi, à l'origine, tout était mœurs, et quiconque voulait s'élever au-dessus d'elles devait se faire législateur, guérisseur et quasiment demi-dieu, c'est-à-dire qu'il devait *faire les mœurs* [...]. Partout où il y a une communauté et par conséquent une moralité des mœurs, règne également l'idée que le châtiment de la transgression des mœurs frappe surtout la communauté, châtiment surnaturel, dont l'énoncé et les limites sont si insaisissables, et examinées avec tant de crainte superstitieuse. La communauté peut faire en sorte que l'individu répare le dommage qui suit immédiatement son acte auprès de l'individu ou auprès de la communauté, elle peut aussi exercer à son encontre une sorte de vengeance, pour le fait que, à cause de lui, comme séquelle présumée de son acte, les nuages et les intempéries de la colère divine se sont accumulés sur la communauté ; mais elle ne laisse pas de ressentir la faute de l'individu comme la *sienne propre* et prend sur elle le châtiment comme *sien* : « Si ces faits sont possibles, c'est que les mœurs se sont relâchées », ainsi se lamente chacun [1].

Texte 6. Nietzsche
La survivance du préhistorique dans l'histoire

La préhistoire, explique Nietzsche depuis *Humain, trop humain* (1878), n'est pas un temps entièrement révolu, mais c'est la plus longue époque de l'humanité qui a fixé les traits de caractère les mieux enracinés dans le corps de l'homme actuel. En ce sens, les traits de caractère de l'humanité primitive subsistent en nous, dans des zones du cortex cérébral qui ne sont certes plus actives, mais endormies. On assiste néanmoins à leur reviviscence dans certains moments où l'attention consciente est relâchée (sommeil) ou la pensée contrecarrée (passions violentes). La majorité des philosophes du XIX[e] siècle étaient convaincus de cette survivance biologique héréditaire du

1. *Aurore* [1881], § 9, trad. É. Blondel *et al.*, GF-Flammarion, 2012, p. 39-41.

« sauvage » en nous, ce qui invitait à penser que l'entrée dans l'état positif [1] et civilisé de l'humanité nécessitait de se débarrasser de cette mentalité primitive. Mais Nietzsche, de son côté, a conscience que le logique et l'illogique sont deux composantes nécessaires et corrélatives de la psychologie, et il soutient qu'il n'y a aucun sens à vouloir se débarrasser de tout ce qui relève de l'illogique, dans la mesure où l'élément logique et rationnel de l'humanité n'est pas autre chose qu'une forme canalisée et sublimée de l'élément illogique.

Le rêve mal entendu. Aux tout premiers âges d'une civilisation encore rudimentaire, l'homme a cru découvrir dans le rêve un *second monde réel* ; c'est là l'origine de toute métaphysique. Sans le rêve, on n'aurait pas trouvé le moindre motif de couper le monde en deux. La scission de l'âme et du corps se rattache aussi à la plus archaïque conception du rêve, tout comme l'hypothèse d'un simulacre corporel de l'âme, en somme l'origine de toute croyance aux esprits, et de même, vraisemblablement, de la croyance aux dieux. « Le mort continue à vivre ; *car* il apparaît en rêve aux vivants » ; tel est le raisonnement qui s'est fait autrefois, des millénaires durant.

Rêve et civilisation. La fonction cérébrale qui a le plus à souffrir du sommeil est la mémoire : non qu'elle cesse complètement, – mais elle se trouve ramenée à un état d'imperfection qui rappelle ce qu'elle a pu être, en plein jour et en pleine veille, chez tous les individus des premiers temps de l'humanité [...]. [D]ans nos rêves nous ressemblons tous à ce sauvage ; identification défectueuse et assimilation erronée sont cause des fautes de raisonnement dont nous nous rendons coupables en rêve [...]. – La netteté parfaite de toutes les représentations oniriques, qui découle de la croyance absolue à leur réalité, nous rappelle à son tour certains états

1. Aussi appelé état scientifique, c'est l'âge de raison de l'humanité adulte, qui ne s'appuiera plus que sur les faits et se sera émancipée de ses croyances infantiles.

de l'humanité primitive, dans laquelle l'hallucination était extrêmement fréquente et s'emparait parfois en même temps de communautés, de peuples tout entiers. Ainsi donc, nous refaisons de bout en bout, dans le sommeil et le rêve, le pensum [1] d'un état ancien de l'humanité.

Hommes cruels, hommes arriérés. Les hommes qui sont cruels de nos jours ne peuvent passer à nos yeux que pour des survivances de certains stades de *civilisations anciennes* : la montagne de l'humanité y montre pour une fois à découvert des formations profondes qui restent d'habitude cachées. Ce sont des êtres arriérés dont le cerveau, par suite de tous les aléas possibles au cours de l'hérédité, ne s'est pas développé dans le sens de la délicatesse et de l'universalité. Ils nous révèlent ce que nous *fûmes* tous et nous font reculer d'effroi : mais eux-mêmes n'en sont pas plus responsables que ne l'est un morceau de granit d'être granit. Il doit aussi se trouver dans notre cerveau des stries de circonvolutions [2] qui correspondent à cette mentalité, comme il se trouverait des vestiges rappelant le poisson dans la forme de certains organes humains. Mais ces stries et ces circonvolutions ont désormais cessé d'être le lit qu'emprunte le flot de nos sentiments [3].

3. Élevage : l'époque post-morale de l'humanité

Texte 7. Nietzsche
Une méthode, la philosophie historique

Avant la mise au point de la méthode généalogique, Nietzsche avait eu recours, à partir de *Humain, trop humain*, à la « philosophie historique », qui se veut une

1. Tâche laborieuse et longue.
2. Des couches du cortex cérébral.
3. Nietzsche, *Humain, trop humain* [1878], § 5, 12 et 43, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. III/2, trad. R. Rovini, © Gallimard, 1988, p. 34, 38-39 et 67-68.

alternative aussi bien à la science historique qu'aux philosophies de l'histoire. Une telle expression signifie une rupture avec Schopenhauer, dans la mesure où, de Platon jusqu'à ce dernier, la vocation de la philosophie était métaphysique, dans le sens où elle prétendait dépasser les phénomènes visibles en devenir pour s'élever à une conception intemporelle et absolue de la vérité. Mais les acquis de la philosophie évolutionniste (celle de Herbert Spencer [1820-1903]) et des sciences de l'évolution (notamment Charles Darwin [1809-1882]) invitent à ramener les entités métaphysiques (la vérité, l'Être, le Bien) à leur provenance physique et biologique. Néanmoins, la philosophie historique que réclame Nietzsche ne réduit pas les grands concepts de la philosophie de la culture à un terreau factuel et scientifique, comme s'y risque le matérialisme, par exemple. Selon Nietzsche, il n'y a pas d'origine première, car la croyance en l'existence d'un principe explicatif primitif est encore une croyance métaphysique qui ne s'avoue pas toujours comme telle. Ce qui intéresse Nietzsche, c'est la manière dont les valeurs que l'on tient pour les plus hautes se sont constituées à partir de leur contraire, jusqu'à ce que l'on en vienne à penser qu'elles en sont séparées.

Chimie des idées et des sentiments. Les problèmes philosophiques reprennent presque en tous points aujourd'hui la même forme interrogative qu'il y a deux mille ans. Comment quelque chose peut-il naître de son contraire, par exemple la raison de l'irrationnel, le sensible de l'inerte, la logique de l'illogisme, la contemplation désintéressée du vouloir avide, l'altruisme de l'égoïsme, la vérité des erreurs ? La philosophie métaphysique esquivait jusqu'à présent ces difficultés en niant que l'un pût engendrer l'autre et en admettant, pour les choses estimées supérieures, une origine miraculeuse, immédiatement issue du vif et de l'essence de la « chose en soi [1] ». La philosophie historique, au contraire, la plus récente de toutes les méthodes philosophiques, qui ne peut plus se concevoir du tout séparée des sciences de la nature, a réussi, dans certains cas particuliers (et elle arrivera vraisemblablement à ce même résultat dans tous les cas), à trouver que ce ne sont point là des contraires, sauf dans l'exagération habituelle à la conception populaire ou métaphysique, et qu'il y a à la base de cette opposition une erreur de la raison : suivant son explication, il n'y a en toute rigueur ni conduite non égoïste, ni contemplation parfaitement désintéressée, l'une et l'autre n'étant que des sublimations dans lesquelles l'élément fondamental semble presque volatilisé et ne trahit plus son existence qu'à l'observation la plus fine. – Tout ce dont nous avons besoin, et que nous ne saurions tenir que du niveau actuel de chacune de ces sciences, c'est une *chimie* des représentations et sentiments moraux, religieux, esthétiques, ainsi que de toutes ces émotions que nous ressentons en relation avec les grands et les petits courants de notre civilisation et de notre société, voire dans la solitude : mais si cette chimie aboutissait à la conclusion que, même dans ce domaine, les couleurs les plus magnifiques sont obtenues à partir de matières viles, voire méprisées ? Y aura-t-il beaucoup de gens pour avoir envie de suivre pareilles recherches ? L'humanité aime s'ôter de l'esprit ces questions d'origine et de commencements : ne faut-il pas être quasiment déshumanisé pour se sentir le penchant opposé [1] ?...

1. Allusion à Kant et à Schopenhauer, qui opposent le monde des apparences au monde tel qu'il est *en soi*, indépendamment de toute représentation.

Texte 8. Nietzsche
Des acteurs, les philosophes de l'avenir

Dans *Par-delà bien et mal* (1886), Nietzsche anticipe l'avènement d'un nouveau type de philosophes, qui non seulement seraient affranchis de la philosophie métaphysique pratiquée auparavant, mais qui (à la différence de Nietzsche) en auraient même fini avec la tâche de critiquer cette dernière, pour proposer une nouvelle morale. Aussi distingue-t-il les « ouvriers de la philosophie » des « philosophes véritables » : les premiers ne font que systématiser

1. Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 1, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. III/2, trad. R. Rovini, © Gallimard, 1988, p. 31-33.

les valeurs d'une époque et en fournir une justification, tandis que les seconds proposent une interprétation radicalement nouvelle de la réalité, qui équivaut à sa réévaluation et par conséquent aussi à sa transformation. Ces philosophes de l'avenir illustrent les moments décisifs retracés dans la *Généalogie de la morale* lorsque sont évoqués (II, § 12) les individus dotés d'une volonté de puissance assez mûre pour s'emparer des anciennes interprétations et les digérer, les dominer et les transformer au service d'une nouvelle interprétation, la leur. Il faut cependant une expérience, la plus vaste possible, de tout ce qui a été pensé auparavant en matière de valeurs. Afin de faire de l'histoire un « grand laboratoire » pour expérimenter de nouvelles formes de vie, il faut avoir compris et évalué celles qui ont eu cours par le passé.

> J'insiste pour que l'on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie et les hommes de science en général avec les philosophes – pour que sur ce point précis, on donne avec rigueur « à chacun ce qui est à lui » et non pas trop aux uns et bien trop peu aux autres. Il est peut-être nécessaire à l'éducation du véritable philosophe qu'il ait lui-même parcouru une fois tous les degrés auxquels s'arrêtent, – *doivent nécessairement* s'arrêter ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie ; il lui faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, prophète, « esprit libre », et presque toute chose pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeur humains et pour *pouvoir* regarder avec toutes sortes d'yeux et de conscience, d'en haut en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues. Mais toutes ces choses ne sont que des conditions préparatoires à sa tâche : cette tâche elle-même veut dire quelque chose d'autre, – elle exige qu'il *crée des valeurs.* Ces ouvriers philosophiques répondant au noble modèle de Kant et de Hegel [1] ont à établir et réduire en formules tous les grands faits relatifs aux évaluations – c'est-à-dire aux *fixations* de valeurs, aux créations de valeurs opérées autrefois, qui en sont venues à dominer et ont été appelées pour quelque temps « vérités » –, que ce soit dans le domaine du *logique,* du *politique* (du moral), ou de l'*artistique.* Il incombe à ces chercheurs de permettre d'embrasser du regard, d'embrasser par la pensée, de saisir, de manipuler tout ce qui s'est produit et a été apprécié jusqu'à présent, d'abréger tout ce qui est long, jusqu'au « temps » lui-même, et de *se rendre maîtres* de tout le passé : tâche formidable et prodigieuse au service de laquelle tout orgueil subtil, toute volonté opiniâtre pourra à coup sûr trouver de quoi se satisfaire. *Mais les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent « il en *sera* ainsi ! », ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire ? de l'homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé, – ils tendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau. Leur « connaître » est un *créer,* leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est – *volonté de puissance.* – Existe-t-il de tels philosophes aujourd'hui ? A-t-il déjà existé de tels philosophes ? Ne *faut*-il pas *nécessairement* qu'existent de tels philosophes [2] ?.....

Texte 9. Nietzsche
Une éthique, la grande santé comme faculté d'oubli

La nouvelle table des valeurs qu'imposent les philosophes de l'avenir ne consiste pas simplement dans

1. Allusion aux faiseurs de systèmes philosophiques qui, comme Kant et Hegel, sont capables de résumer la totalité du monde à travers une vision d'ensemble qui en rend compte. Nietzsche considère la volonté de système comme un manque de probité. Mais à condition d'en faire le *moyen* d'autre chose, cette réduction systématique a sa place dans la hiérarchie nouvelle des valeurs qu'il entend promouvoir.
2. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1886], § 211, trad. P. Wotling, GF-Flammarion, 2000, p. 180-182.

l'exposition d'un nouveau système philosophique. Pour réévaluer la morale chrétienne dont nous sommes tributaires, un travail éthique doit être accompli, dont Nietzsche a passé sa vie à penser les conditions de possibilité. L'oubli qu'il évoque encore au début du deuxième traité est un facteur essentiel pour sortir d'une civilisation malade de son sens historique. À cause de sa fascination pour le passé, la civilisation moderne a forgé une psychologie centrée sur la rétrospection, avec la morale qui s'ensuit : remords, culpabilité, autoflagellation, confession. Réapprendre à oublier, cela doit amener désormais à n'utiliser l'histoire que dans la mesure où elle permet de guérir les blessures du passé. Cette capacité de surmonter ses blessures est une détermination importante de la volonté de puissance, comme cela est établi dans la *Généalogie de la morale* (I, 10 ; II, 10). Cet « oubli actif » est une puissance qui demande du temps pour mûrir : Nietzsche appelle cela « la grande santé ».

Cette grande santé apparaîtra inhumaine à certains, en ce qu'elle semble prémunir l'individu de l'avenir contre toute forme de vulnérabilité. Cela dit, ce qui serait proprement surhumain, ce serait de pouvoir souffrir sans en tirer un motif de dévaluation de la vie humaine, à défaut de trouver un sens à sa souffrance. Le surhumain n'est pas le barbare légendaire imperméable à la souffrance, mais celui qui interprète l'existence du « mal » comme quelque chose d'innocent et non comme le fruit d'un péché ou d'une déficience de notre condition. La grande santé est la capacité de réparer ses blessures et de faire de sa souffrance le levier d'un approfondissement de la vitalité.

La grande santé. – Nous, nouveaux, sans-nom, difficiles à comprendre, nous, enfants précoces d'un avenir encore non assuré – nous avons besoin pour un nouveau but d'un nouveau moyen aussi, à savoir d'une nouvelle santé, plus forte, plus rusée, plus opiniâtre, plus téméraire que ne l'ont été toutes les santés jusqu'à présent. Celui dont l'âme a soif d'avoir vécu tout le spectre des valeurs et des choses jugées désirables jusqu'à présent, et navigué sur toutes les côtes de cette « Méditerranée » idéale, celui qui veut, à partir des aventures de son expérience la plus personnelle, connaître les sentiments d'un conquérant et d'un découvreur d'idéal, et de même d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un homme vivant divinement à l'écart dans le style antique : celui-là a avant tout besoin d'une chose pour ce faire, de *la grande santé* – une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse !... [...] Un autre idéal court devant nous, un idéal singulier, tentateur, riche en dangers, dont nous ne voudrions convaincre personne, parce qu'à personne nous n'accordons si facilement le *droit à cet idéal* : l'idéal d'un esprit qui naïvement, c'est-à-dire involontairement et en vertu d'une plénitude et d'une puissance débordantes, joue avec tout ce qui fut jusqu'à présent qualifié de saint, bon, intangible, divin ; pour qui le terme suprême dans lequel le peuple place à bon droit sa mesure des valeurs, serait déjà synonyme de danger, déchéance, avilissement, ou du moins de délassement, cécité, oubli temporaire de soi ; l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains-surhumains qui apparaîtra assez souvent *inhumain*, par exemple lorsqu'il prendra place aux côtés de tout ce qui fut jusqu'à présent le sérieux terrestre, aux côtés de toute forme de solennité dans le geste, la parole, le ton, le regard, la morale, la tâche comme s'il en était la parodie involontaire en chair et en os – et avec lequel, malgré tout, débute peut-être pour la première fois *le grand sérieux*, est posé pour la première fois le véritable point d'interrogation, s'infléchit le destin de l'âme, avance l'aiguille de l'horloge, *commence* la tragédie [1]...

1. Nietzsche, *Le Gai Savoir* [1882], § 382, trad. P. Wotling, GF-Flammarion, 2007, p. 350-352.

Texte 10. Nietzsche
Un horizon, l'humanité de l'avenir

À l'époque où il prépare *Le Gai Savoir*, Nietzsche écrit dans ses carnets de notes : « Le sens historien est ce qu'il y a de nouveau, là quelque chose de tout à fait grand est en train de croître ! D'abord nuisible, comme tout ce qui est nouveau ! Il lui faut longuement s'acclimater, avant de s'assainir et de pousser une grande floraison [1] ! » D'abord méfiant envers la modernité férue d'histoire, depuis les grands philosophes de l'histoire comme Hegel (1770-1831) jusqu'aux grands historiens protestants comme Leopold von Ranke (1795-1886), Nietzsche en est rapidement venu à se demander si le « sens historique », qui constitue le sixième sens des universitaires allemands du XIX^e^ siècle, n'était pas à la fois poison et remède : à condition de l'affûter avec les armes des sciences de la nature qui étudient la longue durée de l'évolution, le sens historique permet de comprendre la provenance et la faible valeur de notre morale actuelle. En s'évaluant lui-même, le sens historique prépare son propre dépassement, sous la forme de la généalogie de la morale. Six années avant la rédaction de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche avait déjà anticipé cet autodépassement du sens historique, qui doit aboutir à une nouvelle forme d'humanité. Si bien que, en se prenant lui-même pour objet d'une généalogie, le sens historique devient maître de lui-même et se retourne contre sa naissance. L'évaluation de l'histoire humaine passe ainsi par l'évaluation des récits historiques qu'elle a produits sur son propre compte, et doit permettre à la fois de se rendre maître de l'histoire telle qu'elle s'est faite et de l'histoire telle qu'elle doit désormais s'écrire.

1. *Fragments posthumes*, automne 1881, 12 [76], in *Œuvres philosophiques complètes*, t. V, trad. P. Klossowski revue par M. de Launay, Gallimard, 1982, p. 457.

Si je considère cette époque avec les yeux d'une époque lointaine, je ne sais rien trouver de plus remarquable dans l'homme d'aujourd'hui que sa vertu et sa maladie caractéristique, que l'on appelle « le sens historique ». C'est une ébauche de quelque chose d'entièrement neuf et inconnu dans l'histoire : qu'on accorde à ce germe quelques siècles et plus, et il pourrait bien finir par donner le jour à une plante merveilleuse exhalant un parfum tout aussi merveilleux, grâce auquel notre vieille terre serait plus agréable à habiter que jusqu'à présent. Nous, hommes du présent, commençons tout juste à forger la chaîne d'un sentiment à venir très puissant, maillon après maillon, – nous savons à peine ce que nous faisons. Nous avons presque l'impression qu'il ne s'agit pas d'un sentiment nouveau, mais du dépérissement de tous les sentiments anciens : – le sens historique est encore quelque chose de si pauvre et de si froid, et il en saisit beaucoup comme un coup de gel, et les rend encore plus pauvres et plus froids. Il semble à d'autres le signe de l'âge qui s'approche à pas de loup, et notre planète leur paraît un malade mélancolique qui pour oublier son présent écrit l'histoire de sa jeunesse. En effet : c'est là l'une des colorations de ce sentiment nouveau : qui sait ressentir l'histoire des hommes dans son ensemble comme *sa propre histoire* éprouve, en une universalisation formidable, toute l'affliction du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense au rêve de sa jeunesse, de l'amoureux à qui l'on ravit la femme qu'il aime, du martyr qui voit périr son idéal, du héros au soir de la bataille qui demeure indécise et lui a pourtant valu des blessures et la perte de son ami – ; mais supporter, savoir supporter cette formidable somme d'affliction de tous genres et demeurer cependant le héros qui, lorsque se lève un second jour de bataille, salue l'aurore et son bonheur en homme qui a face à lui et derrière lui un horizon de millénaires, en héritier de toute l'aristocratie de tout l'esprit passé, et en héritier à qui incombent des obligations, en homme le plus noble de tous les nobles anciens et en même temps premier-né d'une noblesse nouvelle, telle que n'en vit et n'en rêva encore aucune époque : prendre tout cela sur son âme, le plus ancien, le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes,

les victoires de l'humanité : détenir enfin tout cela au sein d'une seule âme et le condenser en un seul sentiment : – voilà qui devrait produire un bonheur que l'homme n'a pas encore connu jusqu'à présent, – un bonheur de dieu, débordant de puissance et d'amour, débordant de larmes et débordant de rire, un bonheur qui, tel le soleil le soir, prodigue et répand continuellement dans la mer les dons de son inépuisable richesse, et qui, comme lui, ne se sent jamais plus riche que lorsque même le plus pauvre des pêcheurs a encore, pour ramer, une rame en or ! Ce sentiment divin s'appellerait alors – humanité [1] !

1. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 337, *op. cit.*, p. 273-274.

2 — *Fondements de la généalogie : culture, droit et morale*

1. Culture : de l'état de nature à l'état civilisé

Texte 11. Rousseau
Le contrat social

Il est convenu d'appeler « théories du contrat social » les conceptions philosophiques qui, depuis Thomas Hobbes (1588-1679), s'efforcent de comprendre comment l'être humain est passé d'un état présocial, appelé « état de nature », à l'état social, dit encore « civil » ou « civilisé ». Hobbes, pour sa part, considère l'État comme un artifice né de la raison calculatrice, qui sauve l'homme d'un état de nature violent où « l'homme est un loup pour l'homme [1] ». Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), au contraire, ne considère pas l'état de nature comme un état violent, mais pacifique : selon lui, c'est l'État sous sa forme actuelle qui a perverti la nature humaine. Aussi invite-t-il à penser à nouveaux frais la forme que doit prendre le gouvernement, en envisageant un contrat social qui soit l'expression de la volonté générale, et non des intérêts d'un petit nombre. Nietzsche critique souvent cette conception contractualiste et démocratique du pouvoir politique, en nommant ou en faisant allusion à Rousseau.

1. Maxime latine reprise par de nombreux penseurs, dont Hobbes dans *Du citoyen* (1642). Voir ci-après le texte de Freud, p. 176, qui épouse en partie cette conception.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement [1] admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation [2] totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun

1. Sans qu'il soit besoin de les expliciter ni même de les nommer.
2. Fait de renoncer à un bien en sa possession, qu'il s'agisse d'un bien matériel ou moral, comme c'est le cas ici de la liberté naturelle.

se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps* [1] *chaque membre comme partie indivisible du tout* [2].

Texte 12. Nietzsche
La spiritualisation de la cruauté

Le libéralisme économique a fait des dégâts psychologiques, d'après Nietzsche, en entretenant l'idée selon laquelle la liberté humaine doit être pensée sur le modèle de la « libre » circulation des capitaux et des biens. Mais Nietzsche soutient que cette assimilation de la liberté au « laisser-faire, laisser-aller » n'est pas une idée viable de la liberté, dans la mesure où c'est une conception purement négative de l'activité libre, identifiée à l'expression

1. En tant que corps social envisagé comme un tout solidaire.
2. Rousseau, *Du contrat social* [1762], livre I, chap. VI, éd. B. Bernardi, GF-Flammarion, 2012, p. 51-53.

spontanée des pulsions. Anticipant certains concepts de l'analyse freudienne, il rappelle au contraire que l'expression spontanée des pulsions est l'inverse de la liberté véritable : c'est seulement la libération débridée de l'animalité sauvage. La liberté doit s'éduquer pour s'humaniser, ce qui suppose de canaliser l'énergie pulsionnelle en la détournant de son but « naturel ». La morale, les règles et les conventions de tout type (y compris en art, par exemple) sont de ce point de vue des conditions sans lesquelles il n'est pas de liberté possible, car la créativité ne peut s'exprimer qu'à partir d'un canevas de règles partagées. On devient ainsi libre en « dansant dans ces chaînes [1] ».

> Toute morale est, à l'opposé du *laisser-aller**, une parcelle de tyrannie envers la « nature », envers la « raison » également : mais cela ne suffit pas à constituer une objection à son encontre puisqu'il faudrait préalablement décréter, de nouveau à partir de quelque morale, que toute espèce de tyrannie et de déraison est prohibée. Le caractère essentiel et inappréciable de toute morale est d'être une longue contrainte : pour comprendre le stoïcisme [2], ou Port-Royal [3], ou le puritanisme [4], on se rappellera la contrainte à la faveur de laquelle toute langue a conquis jusqu'à présent force et liberté – la contrainte métrique, la tyrannie de la rime et du rythme. Que de misère se sont infligée les poètes et les orateurs de tout peuple ! – sans excepter quelques prosateurs d'aujourd'hui, dont l'oreille héberge une conscience

1. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, § 159, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. III/2, trad. R. Rovini, *op. cit.*, p. 223.

2. Doctrine philosophique (III^e^ siècle av. J.-C.-I^er^ siècle apr. J.-C.) qui promeut la maîtrise de soi en invitant à distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, jusqu'à se rendre étranger à toute forme de passion (*apatheia*).

3. Ancienne abbaye du sud-ouest de Paris, où Blaise Pascal (1623-1662) s'est retiré quelque temps pour écrire *Les Provinciales* (1657).

4. Au sens large, rigorisme moral promouvant la pudeur et la retenue ; historiquement, le puritanisme renvoie à un courant du protestantisme qui s'est développé en Angleterre entre les années 1560 et 1630.

> inflexible – « pour une sottise », comme disent les lourdauds utilitaristes [1] qui se croient malins en affirmant cela – « par soumission servile à des lois arbitraires », comme disent les anarchistes qui s'imaginent par là être « libres », voire libres d'esprit. Mais le fait singulier est que tout ce que la terre porte et a porté de liberté, de finesse, de hardiesse, de danse et d'assurance magistrale, que ce soit dans la pensée elle-même, ou dans le gouvernement, ou dans l'art de parler et de persuader, dans les arts aussi bien que dans les moralités, ne s'est développé que grâce à la « tyrannie de ces lois arbitraires » ; et très sérieusement, il n'est pas du tout improbable que ce soit cela, cela précisément, la « nature » et le « naturel » – et *non pas* le *laisser-aller** évoqué précédemment ! Tout artiste sait à quel point son état « le plus naturel », la liberté avec laquelle, dans ses moments d'« inspiration », il organise, place, dispose, donne forme, est éloigné du sentiment du laisser-aller – et avec quelle rigueur et quelle subtilité il obéit, là précisément, aux mille lois qui se jouent de toute formulation en concepts, en raison justement de leur sévérité et de leur fermeté (même le concept le plus ferme comporte, comparé à cela, quelque chose de flottant, de multiple, d'équivoque –). Ce qui est essentiel [...], c'est [...] que l'on *obéisse* longuement et dans une seule et même direction : cela finit toujours et a toujours fini par produire à la longue quelque chose qui fait que la vie sur terre mérite d'être vécue, par exemple vertu, art, musique, danse, raison, spiritualité – quelque chose de transfigurant, de raffiné, de fou et de divin. La longue privation de liberté de l'esprit, la contrainte méfiante dans la communicabilité des pensées, la discipline que s'est infligée le penseur pour penser en s'en tenant aux canons édictés par une Église, ou une cour, ou en se conformant aux présupposés aristotéliciens [2], la longue volonté spirituelle d'interpréter tout ce qui se produit selon un schéma

1. Les utilitaristes sont les penseurs qui, comme John Stuart Mill (1806-1873), défendent l'idée que la valeur morale d'une action dépend de l'utilité globale qu'elle produit, raisonnement calculateur que Nietzsche considère comme « lourdaud ».

2. Nietzsche fait peut-être allusion au retrait contemplatif auquel invite parfois Aristote.

chrétien et de redécouvrir et justifier encore le Dieu chrétien dans tout événement fortuit – toute cette violence, cet arbitraire, cette dureté, cette horreur, cette contre-raison s'est avérée le moyen d'élever la vigueur, la curiosité impitoyable et la subtile mobilité de l'esprit européen [...]. « Tu obéiras, à qui que ce soit, et pour longtemps : *sans quoi* tu périras et perdras l'ultime respect pour toi-même » – voilà ce qui me paraît être l'impératif moral de la nature, lequel n'est certes pas « catégorique » comme l'exigeait le vieux Kant [1] (d'où le « sans quoi » –), et ne s'adresse pas non plus aux individus (que lui importent les individus !), mais bien à des peuples, à des races, à des époques, à des classes, mais surtout à l'animal « homme » tout entier, à l'homme [2].

Texte 13. Freud
La sublimation de la violence pulsionnelle

Dans son livre intitulé *Le Malaise dans la culture* (1929), Sigmund Freud (1856-1939) rappelle que la violence de l'état de nature dont parlait Hobbes n'est pas entièrement dépassée, mais constitue le fonds pulsionnel fondamental de chaque individu, qui risque de rejaillir si les instruments de la civilisation ne remplissent pas leur office. Dans le texte suivant, il explique quels sont les moyens permettant de détourner les pulsions de leur but naturel : il faut les inhiber pour les orienter vers des voies de satisfaction alternatives. En somme, la civilisation ne consiste en aucun cas à détruire les pulsions violentes, mais à faire fructifier cette énergie pour la canaliser – ce que Freud appelle, après Nietzsche, la sublimation.

1. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant distingue l'impératif hypothétique, qui dicte les *conditions* nécessaires pour atteindre une fin donnée, de l'impératif catégorique, qui est un devoir *inconditionnel* qui ne dépend ni du contexte ni d'un but à atteindre.

2. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 188, *op. cit.*, p. 142-144.

[...] l'homme n'est pas un être doux, avide d'amour, qui tout au plus serait capable de se défendre s'il est attaqué ; mais [...] il peut compter aussi une part puissante de penchant à l'agression. En conséquence de quoi, le prochain ne représente pas seulement pour lui un auxiliaire ou un objet sexuel, mais aussi une tentation de satisfaire sur lui son agression [...]. *Homo homini lupus* [1] ; qui aura le courage, après toutes les expériences de la vie et de l'Histoire, de contester cette phrase ? En règle générale, cette agression cruelle attend une provocation, ou se met au service d'une autre intention dont le but pourrait aussi être atteint par des moyens plus doux. Dans des circonstances qui lui sont favorables, lorsque tombent les forces psychiques qui s'opposaient à elle et la réfrénaient, elle se manifeste spontanément aussi, l'homme se révèle une bête sauvage, étrangère à l'idée d'épargner sa propre espèce. [...]

L'existence de ce penchant à l'agression, que nous pouvons ressentir en nous-mêmes et présupposer à bon droit chez autrui, est le facteur qui perturbe notre relation au prochain et oblige la culture aux efforts qu'elle déploie. Par suite de cette hostilité primaire des hommes les uns envers les autres, la société culturelle est sans cesse menacée de ruine. L'intérêt de la communauté de travail n'en maintiendrait pas la cohésion, les passions de type pulsionnel sont plus fortes que les intérêts rationnels. La culture doit tout mettre en œuvre pour poser des barrières aux pulsions d'agression des hommes et tenir en respect ses manifestations par des formes de réactions psychiques. De là la mise en œuvre de méthodes pour inciter les hommes à l'identification et aux relations d'amour réfrénées dans leur visée, de là la restriction de la vie sexuelle, de là aussi le commandement idéal : aimer son prochain comme soi-même [2], qui se justifie effectivement par le fait que rien n'est plus contraire à la nature humaine originelle [3].

1. « L'homme est un loup pour l'homme » ; voir note 1, p. 171.

2. Commandement formulé dans l'Ancien Testament : Lévitique 19, 18.

3. Freud, *Le Malaise dans la culture* [1929], trad. D. Astor, GF-Flammarion, 2010, p. 132-134.

2. Droit : la question du châtiment

Texte 14. Rée
La vocation dissuasive du châtiment

Dans le chapitre IV de *L'Origine des sentiments moraux* (1877), qui porte sur « l'origine du châtiment et du sentiment de justice », le philosophe Paul Rée (1849-1901), qui fut l'ami de Nietzsche, examine si le châtiment est orienté d'abord vers le passé (représailles) ou vers l'avenir (dissuasion). Il avance plusieurs arguments en faveur de la seconde hypothèse, ou plutôt à l'encontre de la première, pour défendre l'idée selon laquelle la fonction originaire du châtiment est la dissuasion. C'est un point sur lequel Nietzsche est en désaccord avec lui, non seulement à l'époque où il découvre l'ouvrage de Rée, mais aussi dans la *Généalogie de la morale*. Il y soutient au contraire, dans le deuxième traité, que le châtiment est originairement une forme de représailles particulière, une action spontanée dirigée contre celui qui nous fait du tort. En interprétant les représailles comme le produit d'une interprétation morale qui rend le malfaiteur responsable de son acte, Rée présuppose déjà acquises dès l'origine des catégories morales qui ont émergé tardivement dans l'histoire du sentiment de justice. En dépit de la proximité des thèmes abordés, Rée défend ici une conception utilitaire du châtiment diamétralement opposée à celle de Nietzsche. Il faut notamment prêter attention à l'exemple des punitions infligées aux enfants, que Rée et Nietzsche interprètent de manière radicalement distincte, en confrontant le texte qui suit avec le § 5 du deuxième traité (ci-dessus, p. 65).

> [S]i le châtiment n'existait pas, s'il disparaissait à l'instant même, chacun, sans se soucier du bonheur, voire de la vie des autres, accaparerait autant de biens qu'il est possible par la violence. Nous suivrions sans aucun égard pour les autres toutes les autres passions comme la haine, le besoin de vengeance dans la mesure où la défense de l'adversaire ne nous en dissuaderait pas. L'instinct non égoïste et ses manifestations, la compassion, l'amour du prochain ne sont pas assez puissants pour tenir l'égoïsme en bride. Seule la crainte du pouvoir public en est capable.
>
> Tout État, toute communauté est une grande ménagerie dans laquelle la crainte du châtiment, la crainte et la honte sont les grilles qui empêchent les bêtes de se déchirer les unes les autres. Il arrive que les grilles se rompent.
>
> Après que le châtiment eut été introduit afin de restaurer la paix au sein de l'État, le sentiment de justice se constitua, c'est-à-dire ce sentiment qui nous autorise à exiger que le châtiment suive les mauvaises actions à titre de représailles.
>
> On prendra soin de remarquer que ce sentiment qui existe visiblement en nous n'exige pas le châtiment selon le même point de vue que celui qui en constituait le premier fondement. Le but primitif du châtiment est en effet, ainsi que nous l'avons vu, de dissuader les hommes d'accomplir de mauvaises actions. Le sentiment de justice au contraire ne considère pas le châtiment comme un moyen de dissuasion pour l'avenir, mais de représailles contre le passé. Selon ce principe, on doit punir *quia peccatum est*, « parce qu'une faute a été commise », et il ne s'agit plus de *ne peccatur* (« afin que les fautes ne soient plus commises »).
>
> Le sentiment de justice s'est cependant développé à partir de la finalité primitive du châtiment et continue de se développer de la même manière, encore maintenant, en chacun de nous.
>
> [...] Parce que donc rien ne rappelle aux juges, aux accusés, aux spectateurs la signification primitive du châtiment, ils s'habituent à y voir ce qu'il est en apparence, une mesure de représailles.
>
> Lorsque l'on a toujours vu, croit-on, les représailles suivre les actions contraires à la loi, le sentiment s'instaurera sans qu'on le veuille que les représailles doivent suivre l'action contraire à la loi dès qu'on en est témoin – c'est le sentiment de justice.

[...] Une autre circonstance s'ajoute à cela. Lorsqu'on nous punit quand nous sommes enfants, ce n'est évidemment pas pour exercer une action de représailles à l'encontre de nos mauvaises manières, mais pour en éviter le retour. On nous dit pourtant : tu es puni parce que tu as fait telle chose. Nous avons donc dès la jeunesse l'impression que le châtiment est une mesure de représailles et ce sentiment s'intègre à notre culture par tout ce que nous voyons et entendons dire du châtiment.

Outre le fait que les châtiments ordonnés par les autorités et les éducateurs ont l'apparence d'être des mesures de représailles à l'encontre des mauvaises actions, une autre erreur contribue à faire naître ce sentiment qui nous autorise à exiger des mesures de représailles à l'encontre des mauvaises actions.

On tient, nous l'avons dit, le vouloir humain pour libre. « Le criminel mérite le châtiment parce qu'il a agi ainsi alors qu'il pouvait agir autrement. »

Si l'on avait compris au contraire la nécessité des actions humaines, l'idée qu'il faut exercer à leur encontre des représailles n'aurait même pas pu prendre pied. Bien plus, on aurait dit justement : on ne peut pas parler de responsabilité ni de représailles au sujet d'actions criminelles ; précisément parce qu'elles sont nécessaires, c'est-à-dire déterminées par certaines motivations, il faut cependant qu'un châtiment leur soit appliqué, afin que la crainte de ce châtiment devienne pour le criminel et pour tous les autres une motivation qui les conduise à éviter à l'avenir de telles actions [1].

Texte 15. Spencer
Les bases évolutionnistes du châtiment

Herbert Spencer a développé un système philosophique en son temps célèbre, qui propose une interprétation unitaire du monde physique, biologique et social à

1. Rée, *L'Origine des sentiments moraux* [1877], trad. M.-F. Demet, © PUF, 1982, p. 115-119.

partir des principes de son évolutionnisme, selon lequel le progrès dans la complexité des formes de vie tient à l'adaptation croissante des conditions de vie intérieures aux conditions extérieures. C'est le cas également de la morale, qui est le produit d'une adaptation des comportements des individus aux pressions sociales, religieuses et politiques. Dans le texte suivant, il rend compte de la moralisation progressive des individus à partir du réfrènement de leurs désirs : le risque de la vengeance de la part des autres individus (pression sociale), la piété envers l'esprit des ancêtres défunts (pression religieuse), la volonté de se conformer à l'opinion publique et à la loi édictée par le chef (pression politique) constituent les trois paramètres qui contribuent à former la conscience morale de l'homme. On mesurera, en lisant cet extrait du § 44, ce qui rapproche Spencer de Nietzsche en dépit de ce qui l'en éloigne par ailleurs (voir le § 12 du deuxième traité, ci-dessus, p. 95).

Lorsque, comme dans les sociétés les plus grossières, il n'existe encore ni règle politique ni règle religieuse, la principale cause qui empêche de satisfaire chaque désir à mesure qu'il se manifeste est la conscience des maux qui résulteront de la colère des autres sauvages, si la satisfaction du désir est obtenue à leurs dépens. À ce premier degré, les peines imaginées qui constituent le motif directeur sont celles qui pourraient être infligées par des êtres de même nature, qui ne se distinguent pas, au point de vue du pouvoir, les uns des autres : les causes de retenue politique, religieuse et sociale sont donc jusqu'alors représentées uniquement par cette crainte mutuelle de la vengeance.

[...] Partout, excepté dans les groupes les plus grossiers, l'ombre d'un mort, que l'on cherche à apaiser au moment de la mort et dans la suite, est regardée comme capable de nuire à ceux qui survivent. Par suite, à mesure que s'établit et se précise la théorie des esprits, il se forme un autre genre d'obstacle à la satisfaction immédiate des désirs, obstacle qui

consiste dans l'idée des maux que les esprits peuvent infliger quand on les a offensés : lorsque le pouvoir politique est devenu stable, et que les esprits des chefs défunts, considérés comme plus puissants et plus impitoyables que les autres esprits, sont l'objet d'une crainte spéciale, alors commence à se dessiner la forme de retenue que l'on nomme religieuse.

[...] Mais il faut observer maintenant que si ces trois contrôles, politique, religieux et social, conduisent séparément les hommes à subordonner les satisfactions prochaines aux satisfactions éloignées, et s'ils sont à ce point de vue semblables au contrôle moral qui exige habituellement que l'on fasse passer les sentiments simples, présentatifs, après les sentiments complexes, représentatifs, et que l'on subordonne le présent à l'avenir, ils ne constituent cependant pas le contrôle moral, mais y préparent seulement ; ce sont des contrôles à l'abri desquels se développe le contrôle moral. On obéit d'abord au commandement du législateur politique, non pas parce que l'on en perçoit la rectitude, mais simplement parce que c'est son commandement, et que l'on sera puni si l'on y désobéit. Ce qui retient, ce n'est pas une représentation mentale des conséquences mauvaises que l'acte défendu doit, dans la nature des choses, entraîner ; mais c'est une représentation mentale de conséquences mauvaises tout artificielles. De nos jours encore on retrouve dans certaines formules légales la doctrine primitive d'après laquelle l'agression dirigée par un citoyen contre un autre est coupable et doit être punie, non pas tant à cause du dommage qui est causé, qu'à cause du mépris ainsi témoigné pour la volonté du roi. De même, le crime de violer un commandement de Dieu consistait, à ce que l'on croyait autrefois et comme beaucoup le croient encore aujourd'hui, dans le fait de désobéir à Dieu plutôt que dans celui de causer volontairement un dommage ; maintenant encore, c'est une croyance commune que les actes sont bons seulement lorsqu'on les accomplit pour se conformer consciencieusement à la volonté divine : bien plus, ils sont même mauvais dès qu'on les accomplit autrement. C'est encore la même chose pour le contrôle qu'exerce en outre l'opinion publique. Si l'on écoute les remarques faites relativement à l'observation des règles sociales, on verra que la violation de ces règles est condamnée non pas tant à cause d'un vice essentiel que parce qu'elle témoigne d'un certain mépris pour l'autorité du monde [1].

Texte 16. Foucault
Les fondements du système carcéral

Le philosophe Michel Foucault a lu Nietzsche de près et s'est approprié sa manière d'aborder l'histoire en généalogiste. Dans *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), il applique les instruments d'auscultation généalogique au système carcéral des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, pour faire état des changements socioculturels qu'occasionne l'apparition de la prison : après l'abolition des exécutions publiques, où le couperet de la loi s'exhibe sur la place publique, la prison fait apparaître des formes de contrôle et de régulation du châtiment beaucoup moins visibles, qui ne se présentent plus comme l'expression publique de la sanction, mais comme la transmission insidieuse de certaines normes de comportement. Au châtiment des suppliciés évoqué par Nietzsche se substitue une forme moins spectaculaire du châtiment, la forme correctionnelle : le hors-la-loi n'est plus exilé ou détruit, mais mis au ban de la société sous prétexte de mieux l'y réintégrer. Cette forme purgatoire du châtiment suppose la mise en place d'infrastructures où une surveillance systématique est instituée, qui va servir d'inspiration à d'autres types d'infrastructures dont le but est la normalisation disciplinaire, comme l'école. À la fin de son ouvrage, Foucault revient sur les effets produits par ce changement de modèle juridique, en montrant que le système pénal moderne ne fonctionne plus de manière verticale (le bras armé de la loi qui sanctionne le criminel), mais, de manière plus subtile et par conséquent

1. Spencer, *Les Bases de la morale évolutionniste* [1879], § 44, trad. É. Barbier, Paris, Baillière, 1880.

aussi plus subreptice, de manière horizontale (l'idée d'une norme de comportement, d'abord appliquée au délinquant, s'étend de proche en proche à de nombreuses sphères d'activité sociale).

On a vu que la prison transformait, dans la justice pénale, la procédure punitive en technique pénitentiaire ; l'archipel carcéral, lui, transporte cette technique de l'institution pénale au corps social tout entier. Avec plusieurs effets importants.

1. Ce vaste dispositif établit une gradation lente, continue, imperceptible qui permet de passer [...] du désordre à l'infraction et en sens inverse de la transgression de la loi à l'écart par rapport à une règle, à une moyenne, à une exigence, à une norme. [...]

3. Mais l'effet le plus important peut-être du système carcéral et de son extension bien au-delà de l'emprisonnement légal, c'est qu'il parvient à rendre naturel et légitime le pouvoir de punir, à abaisser du moins le seuil de tolérance à la pénalité. Il tend à effacer ce qu'il peut y avoir d'exorbitant dans l'exercice du châtiment. Et cela en faisant jouer l'un par rapport à l'autre les deux registres où il se déploie : celui, légal, de la justice, celui, extra-légal, de la discipline. [...] Entre la dernière des institutions de « redressement » où on est recueilli pour éviter la prison, et la prison où on est envoyé après une infraction caractérisée, la différence est (et doit être) à peine sensible. Rigoureuse économie qui a pour effet de rendre aussi discret que possible le singulier pouvoir de punir. Rien en lui désormais ne rappelle plus l'ancien excès du pouvoir souverain quand il vengeait son autorité sur le corps des suppliciés. [...] Grâce au continuum [1] carcéral, l'instance qui condamne se glisse parmi toutes celles qui contrôlent, transforment, corrigent, améliorent. [...] Mais, dans sa fonction, ce pouvoir de punir n'est pas essentiellement différent de celui de guérir ou d'éduquer. Il reçoit d'eux, et de leur tâche mineure et menue, une caution d'en

1. Ici, le terme renvoie à la continuité d'un type de pouvoir à travers différents secteurs de la réalité institutionnelle.

bas [...]. La généralité carcérale, en jouant dans toute l'épaisseur du corps social et en mêlant sans cesse l'art de rectifier au droit de punir, abaisse le niveau à partir duquel il devient naturel et acceptable d'être puni. [...]

4. Avec cette nouvelle économie du pouvoir, le système carcéral qui en est l'instrument de base a fait valoir une nouvelle forme de loi : un mixte de légalité et de nature, de prescription et de constitution, la norme. De là toute une série d'effets : la dislocation interne du pouvoir judiciaire ou du moins de son fonctionnement [...] ; un furieux désir chez les juges de jauger, d'apprécier, de diagnostiquer, de reconnaître le normal et l'anormal ; et l'honneur revendiqué de guérir ou de réadapter. [...] Leur immense « appétit de médecine » qui se manifeste sans cesse – depuis leur appel aux experts psychiatres, jusqu'à leur attention au bavardage de la criminologie – traduit le fait majeur que le pouvoir qu'ils exercent a été « dénaturé » ; qu'il est bien à un certain niveau régi par les lois, qu'à un autre, et plus fondamental, il fonctionne comme un pouvoir normatif ; c'est l'économie du pouvoir qu'ils exercent, et non celle de leurs scrupules ou de leur humanisme, qui leur fait formuler des verdicts « thérapeutiques », et décider des emprisonnements « réadaptatifs ». Mais inversement, si les juges acceptent de plus en plus mal d'avoir à condamner pour condamner, l'activité de juger s'est multipliée dans la mesure même où s'est diffusé le pouvoir normalisateur. Porté par l'omniprésence des dispositifs de discipline, prenant appui sur tous les appareillages carcéraux, il est devenu une des fonctions majeures de notre société. Les juges de normalité y sont présents partout. Nous sommes dans la société du professeur-juge, du médecin-juge, de l'éducateur-juge, du « travailleur social »-juge ; tous font régner l'universalité du normatif [...] [1].

1. Foucault, *Surveiller et punir*, © Gallimard, 1975, p. 306-311.

3. Morale : les avatars de la volonté de puissance

Texte 17. Mauss
Le don comme puissance de dépense

L'Essai sur le don du sociologue Marcel Mauss (1872-1950) a été très remarqué dans l'histoire de la sociologie et de l'anthropologie. Il a également marqué les philosophes méditant sur la nature des échanges. On y retrouve l'idée, formulée par Bagehot et Nietzsche, selon laquelle les échanges dans les sociétés dites primitives n'engagent pas des individus mais la société dans son ensemble : le « noyau de coutumes » de Bagehot (voir ci-dessus, texte 4, p. 154) devient, sous la plume de Mauss, un concept sociologiquement plus élaboré, le « fait social total », qui convoque « la totalité de la société et de ses institutions », même lorsqu'il s'agit de contrats entre individus. En examinant la nature des échanges primitifs, Mauss vérifie la thèse de Nietzsche selon laquelle le don n'est jamais une offrande désintéressée, mais engage un rapport de puissance en tant que prestation qui annonce une lutte pour la puissance de dépense : c'est ce que Mauss nomme le potlatch.

> Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent [1] mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales [2] : clans, tribus, familles,

1. Se rendent service.
2. Entités abstraites considérées comme des personnes. Les biens ne sont pas échangés par des individus en leur nom propre, mais en tant que représentants de la culture dont ils font partie.

> qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles [1], des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations [2] s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de [3] guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le système des prestations totales. Le type le plus pur de ces institutions nous paraît être représenté par l'alliance des deux phratries [4] dans les tribus australiennes ou nord-américaines en général [...]. Les Tlinkit et les Haïda, deux tribus du Nord-Ouest américain, expriment fortement la nature de ces pratiques en disant que les deux fratries [5] se montrent respect. Mais, dans ces deux dernières tribus du Nord-Ouest américain et dans toute cette région apparaît une forme typique certes, mais évoluée et relativement rare, de ces prestations totales. Nous avons proposé de l'appeler potlatch [...]. [C]e qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement somptuaire [6] des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand-père, beau-père ou

1. Les biens meubles sont, en droit, ceux qui peuvent être déplacés, à la différence des biens immeubles.
2. Contre-prestations, contre-dons : prestations ou dons en retour d'un bien reçu.
3. Sous peine de ; au risque de.
4. Clans qui, bien que distincts, forment une unité (voir R. Goscinny et A. Uderzo, *Le Grand Fossé* [1980], Albert René, 2008).
5. Liens entre frères et/ou sœurs.
6. Qui relève d'une logique de l'excès et du luxe.

gendre). Il y a prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique[1] très marquée. Elle est essentiellement usuraire[2] et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan[3].

Texte 18. Nietzsche
Le dépassement de la morale, sommet de la puissance

Le XIX^e^ siècle est fier d'avoir mené à son terme la croisade contre les religions entamée par certains penseurs du siècle des Lumières, et s'estime désormais débarrassé des superstitions et des croyances religieuses. Mais en dénonçant les préjugés moraux, dans *Aurore*, et en mettant en évidence les « ombres de Dieu » qui survivent à sa mort annoncée par ses fossoyeurs athées, dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche rappelle aux hommes modernes que le système des croyances religieuses, ici chrétiennes en particulier, n'est que la gangue ou la bogue extérieure de la religion. La religiosité, c'est-à-dire l'essence de la religion, est ailleurs : elle réside dans, et ne fait qu'un avec son axiologie, c'est-à-dire ses évaluations et son discours sur les valeurs. L'athéisme véritable, s'il veut s'affranchir entièrement de la religion, devra d'abord parvenir à s'extirper hors du système moral que celle-ci est parvenue à imposer jusque dans la science et dans la philosophie. Mais en outre, il faudra opposer à cette morale chrétienne une autre morale, assez puissante pour la concurrencer et la renverser. Le « renversement de toutes les

1. Du grec *agôn*, « lutte », « joute » : conflictuelle.
2. Qui cherche à tirer un profit (en l'occurrence, un surplus de puissance, et non précisément un profit commercial).
3. Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie* [1950], © PUF, 10^e^ éd., 2001, p. 151-153.

valeurs » que Nietzsche appelle de ses vœux suppose donc à la fois une généalogie de la morale chrétienne, une critique de cette morale, et une transformation de cette morale à la lumière d'une nouvelle grille d'évaluation.

L'athéisme absolu et probe (– et nous ne pouvons respirer que *son* atmosphère, nous les hommes d'esprit de ce siècle !) n'est donc *pas du tout* en contradiction avec l'idéal ascétique, malgré les apparences ; il n'est plutôt que l'une des ultimes phases de son évolution, une de ses formes finales et de ses conséquences intérieures, – il est la *catastrophe*, qui impose le respect, d'une discipline bimillénaire en vue de la vérité, qui finit par s'interdire le *mensonge de la croyance en Dieu*. [...] *Qu'est-ce* qui, en toute rigueur, a réellement remporté la *victoire* sur le christianisme ? La réponse se trouve dans mon *Gai Savoir*, page 290[1] : « la moralité chrétienne elle-même, la notion toujours plus stricte de la véracité, la finesse de confesseur de la conscience chrétienne, traduite et sublimée en conscience scientifique, en propreté intellectuelle à tout prix. Considérer la nature comme si elle constituait une preuve de la bonté et de la protection d'un Dieu ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme témoignage constant d'un ordre moral universel et d'intentions morales ultimes ; interpréter ses propres expériences comme l'ont trop longtemps fait certains hommes pieux, comme si tout était destinée, signe, comme si tout était pensé et disposé pour le salut de l'âme : voilà qui est désormais *dépassé*, à quoi la conscience *répugne*, ce que toutes les consciences un peu subtiles trouvent indécent, malhonnête, menterie, féminisme, faiblesse, lâcheté, – c'est avec cette rigueur, par excellence, que nous sommes de *bons Européens*, et les héritiers du plus long et du plus vaillant dépassement de soi de l'Europe »... Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte de surpassement de soi : ainsi le veut la loi de la vie, la loi du *nécessaire* « dépassement de soi »

1. *GS*, § 357.

inscrite dans l'essence de la vie, – c'est toujours au législateur que s'applique finalement l'arrêt : « *patere legem quam ipse tulisti* [subis la loi que tu as toi-même édictée] ». C'est ainsi que le christianisme, *comme dogme*, a péri de sa propre morale ; c'est ainsi qu'il faut que périsse encore le christianisme *comme morale*, – nous nous trouvons au seuil de *cet* événement. Après avoir tiré conclusion sur conclusion, la véracité chrétienne enfin a tiré sa *conclusion la plus rigoureuse*, sa conclusion *contre* elle-même ; mais cela se produira quand elle posera la question : « que signifie toute volonté de vérité ? »... Et ici je reviens à mon problème, mes amis *inconnus* (– car je ne me sais encore aucun ami) : quel sens aurait tout *notre* être, si en nous cette volonté de vérité ne venait à prendre conscience d'elle-même *comme problème* ? Cette prise de conscience de la volonté de vérité – n'en doutons pas – signifie la *mort* de la morale : ce grandiose spectacle en cent actes réservé aux deux prochains siècles de l'Europe, ce spectacle entre tous effrayant, problématique et peut-être aussi riche d'espérances [1]...

1. Nietzsche, *GM*, III, § 27, trad. É. Blondel *et al.*, GF-Flammarion, 1996, p. 178-180.

GLOSSAIRE

Actif/réactif

Selon Nietzsche, l'activité est une propriété constitutive de la vie : plus une forme de vie est active, plus elle exprime une volonté de puissance intense. Au contraire, plus une forme de vie est réactive, plus elle exprime une forme de volonté de puissance affaiblie. Certes, la « réactivité » est en réalité encore une forme d'activité, mais une activité maladive et tournée contre soi. Dans la *GM*, Nietzsche s'attaque à ceux qui assimilent la vie à une réaction à des conditions extérieures, car une telle conception implique d'abolir l'activité spontanée de la vie. Concevoir la vie comme ce qui réagit à des pressions extérieures suppose de la vider de ce qui fait qu'elle est vivante. Voir Présentation, p. 14 *sq.*, et le § 12 du deuxième traité.

Amor fati, affirmation, « dire-oui »

L'éthique nietzschéenne a pour devise l'*amor fati*, l'amour du destin : c'est l'affirmation joyeuse du caractère nécessaire de tout ce qui advient. Cela suppose que la valeur des choses ne leur vient pas d'ailleurs, mais du simple fait qu'elles sont : il n'y a pas à chercher le salut hors de la vie, dans un au-delà. Toute représentation qui valorise autre chose que ce qui est revient ainsi à une négation.

Ascèse, ascétisme

L'ascèse est un exercice par lequel un individu s'élève vers un idéal spirituel par la maîtrise de soi, en particulier à travers une série de contraintes corporelles destinées à le rendre endurant

et impassible. L'ascétisme est l'application régulière et rigoureuse de ce type d'exercice dans un cadre doctrinal particulier, comme c'est le cas chez les stoïciens, qui visaient par cet intermédiaire un état dépourvu de passions (*apatheia*), ou chez les chrétiens, dont l'ascétisme est l'épreuve d'une souffrance offerte au regard de Dieu en rémission du péché originel.

Bonheur

Le bonheur, selon Nietzsche, ne réside pas dans le plaisir (ainsi que le plaide l'hédonisme) ni dans la vertu morale, mais dans la « belle humeur » (*Heiterkeit*) de celui qui adhère pleinement à ce qu'il est et parvient à extérioriser sa volonté de puissance en trouvant des moyens de l'exprimer sous sa forme la plus intense.

Châtiment

Le châtiment renvoie à des procédures relativement stables, qui consistent à infliger une douleur à un individu ou à le priver temporairement de sa puissance d'agir, lorsque cet individu désobéit à la loi ou ne respecte pas un pacte social. La généalogie s'attache à montrer en revanche que la *fonction* du châtiment, elle, est très fluctuante au cours de l'histoire, si bien qu'il n'est pas possible de statuer sur le sens de cette pratique dans l'absolu. En outre, il est rare qu'on puisse isoler une période historique où le châtiment aurait *une seule* fonction. La plupart du temps, lorsqu'une fonction prime, cela n'empêche pas que d'autres fonctions plus anciennes subsistent. Ainsi le châtiment peut-il avoir un rôle *à la fois* répressif, préventif, dissuasif, vengeur, correcteur ou éducatif – la liste n'étant aucunement exhaustive. Sur le châtiment, voir en particulier les § 12 et 13 du deuxième traité.

Conscience morale/conscience théorique

L'allemand distingue *Bewusstsein*, la conscience théorique ou psychologique, et *Gewissen*, la conscience morale. Mais la *GM* entend montrer l'intrication de ces deux formes de conscience, qui sont historiquement corrélées : la conscience psychologique mesure et fixe les prix, c'est-à-dire *pense* au sens étymologique de ce terme (*pensare* en latin : « peser », « penser »). La conscience morale quant à elle est de l'ordre du sentiment, et s'enracine en particulier dans le sentiment d'être redevable à quelqu'un de quelque chose. L'endettement de la conscience théorique aboutit à sa mise en forme théorique et contemplative dans la conscience, qui devient *mauvaise* conscience (*schlechte Gewissen*) lorsque les instincts se retournent contre eux-mêmes.

Cruauté

C'est le plaisir pris à infliger de la douleur à autrui ou à soi-même, et plus généralement le plaisir à *voir souffrir* n'importe quel être vivant, que l'on soit ou non responsable de sa souffrance. Dans le premier cas, où l'individu cruel inflige la douleur, il s'agit d'un plaisir de domination qui vient d'une intensification de la volonté de puissance, lorsqu'elle en commande une autre ou lorsqu'elle se domine elle-même. Le jeûne est par exemple un exercice cruel. Dans le second cas, où l'individu jouit du spectacle de la souffrance, il s'agit d'un plaisir de contraste, qui consiste à se réjouir d'être soi-même à l'abri de la souffrance que l'on contemple. Il est vrai que les pratiques ascétiques (voir ASCÈSE, ASCÉTISME) mêlent ces deux registres, actif et contemplatif. Voir le texte de Nietzsche reproduit dans le Dossier et les notes qui s'y rapportent, p. 173-176.

Dernier homme

Le dernier homme renvoie chez Nietzsche à un *type d'hommes*, et non à un individu particulier : c'est l'homme qui se pense lui-même comme un terme et croit avoir atteint une forme de civilisation définitive et supérieure. Le dernier homme est à la fois une réalité – il y a des individus qui incarnent cette forme de vie – et une possibilité dangereuse – celle du triomphe de cette forme de vie. Le dernier homme représente l'un des plus grands dangers pour la culture européenne, dans la mesure où

il n'accorde plus de valeur à rien, sinon à lui-même comme objet de jouissance, à l'époque de l'individualisme libéral.

Évolution, évolutionnisme

L'évolution se distingue de l'histoire dans la mesure où elle renvoie aux transformations naturelles des êtres vivants sur une échelle de temps très vaste. L'évolutionnisme désigne l'ensemble des doctrines qui prétendent mettre en évidence le principe de transformation des espèces. L'évolutionnisme de Darwin en est un exemple, mais il n'est pas le seul. Nietzsche défend d'ailleurs une conception de l'évolutionnisme qui s'oppose au darwinisme. Sur le lien entre évolution et histoire chez Nietzsche, ainsi que sur son rapport polémique avec le darwinisme, voir Présentation, p. 19-20 et 35.

Faute/dettes

Jouant sur la proximité lexicale de *Schuld*, « la faute », et *Schulden*, « les dettes », Nietzsche suggère l'existence d'une parenté généalogique, et non seulement linguistique, entre ces deux réalités, dans la mesure où le sentiment de la faute provient historiquement du non-recouvrement des dettes contractées par un débiteur envers son créancier. Voir tout particulièrement le § 4 du deuxième traité.

Généalogie

Au sens le plus large, c'est la recherche des parentés et des filiations, représentées sous forme d'arborescence. Comme toute pratique, elle a revêtu différentes fonctions : le plus communément, la généalogie a une fonction *idéologique*, qui consiste à établir la légitimité ou la noblesse d'un état de choses présent en invoquant la grandeur ancestrale qui le fonde. Elle a également un intérêt *philosophique*, dans la mesure où elle reconstitue la genèse hypothétique de certains phénomènes culturels pour dégager leurs enjeux. Chez Nietzsche, la démarche philosophique présente deux inflexions importantes : d'une part, elle

reconstitue la genèse la plus plausible, à partir des matériaux scientifiques les plus aboutis ; d'autre part, elle s'intéresse moins aux origines d'une chose qu'à leur *provenance*, c'est-à-dire aux évaluations fondamentales des corps qui ont contribué à son apparition et à sa valorisation. Voir *GM*, II, § 12, et Présentation, p. 13 *sq.*

Grâce

C'est l'état d'une volonté de puissance lorsque sa vitalité supérieure, sur une ou plusieurs autres, est telle qu'elle n'a même plus à réparer les torts qu'elle subit de leur part. Une société, ou un individu, en état de grâce est dès lors au-delà du droit, ou en tout cas du droit pénal, si l'on considère qu'elle (il) s'octroie désormais une nouvelle forme de droit, le droit de gracier ceux qui voudraient lui porter préjudice sans y parvenir. Voir *GM*, II, § 10, et la Présentation, p. 30.

Liberté/libre arbitre

Traditionnellement, on appelle « libre arbitre » la faculté de la volonté à se décider sans contrainte ni détermination extérieure. Nietzsche nie l'existence d'une telle faculté, qui implique d'après lui la croyance absurde selon laquelle la volonté se déterminerait elle-même indépendamment des impulsions du corps. Au contraire, selon Nietzsche, la liberté est une puissance de mise en forme et de canalisation des impulsions organiques, permettant l'extériorisation la plus intense de la volonté de puissance. Ce qui fait l'intensité de la liberté, ce n'est donc pas la *libération* entendue comme déferlement immédiat, mais au contraire la *création* entendue comme sublimation (voir REFOULEMENT/SUBLIMATION) de l'activité pulsionnelle. Est libre, au sens de Nietzsche, l'individu qui organise son activité pulsionnelle d'après un ordre hiérarchique de domination des pulsions, de façon à rendre possible une activité originale, car authentiquement individuelle.

Mauvaise conscience

La mauvaise conscience ne s'identifie pas au sentiment de la faute, qui lui préexiste et tient simplement au non-remboursement des dettes. C'est seulement lorsque l'individu est rendu responsable de ses faits et gestes qu'il peut interpréter le sentiment de remords comme une forme de punition parce qu'il aurait pu, et donc dû, agir autrement. Dès lors, il interprète ses pulsions comme quelque chose de mauvais qui doit être combattu, si bien qu'il lutte contre ses propres impulsions au moyen d'autres impulsions. C'est ce que Nietzsche appelle la « cruauté rentrée », autrement dit intériorisée, au moment où l'activité organique de l'individu se retourne contre elle-même et cherche à s'autodétruire.

Mémoire/oubli

On oppose d'habitude la mémoire, comme faculté de rétention des vécus et des connaissances, à l'oubli, comme tendance spontanée de la mémoire à s'éroder avec le temps en laissant s'effriter ses anciens contenus. Nietzsche conçoit autrement le rapport entre mémoire et oubli, dans la mesure où l'oubli est une force active qui participe à la robustesse et à la santé de la mémoire : celle-ci n'est pas un conservatoire statique de souvenirs fixés, mais une activité de sélection, de tri et d'interprétation qui transforme le savoir en *vécu* et opère exactement à la manière d'une *digestion*. L'oubli est en ce sens l'activité fondamentale d'une mémoire en bonne santé, parce que la mémoire n'a pas pour fonction de connaître le passé pour se le représenter, mais de transformer le passé en le maintenant vivant et disponible pour l'activité créatrice.

Moralité des mœurs

La moralité des mœurs est la force de cohésion qui maintient l'ensemble des membres d'une société sous un joug d'obéissance, par l'intermédiaire de coutumes extrêmement contraignantes et dont l'infraction est soumise à des sanctions très sévères. Son fondement est élucidé dans le § 9 d'*Aurore*, où Nietzsche montre déjà que les sociétés archaïques édictent des

normes dont le but n'est pas d'être obéies du fait de leur caractère raisonnable, mais simplement de créer de l'obéissance.

Nihilisme

Le nihilisme, au sens littéral, c'est la doctrine qui affirme que rien (*nihil*, en latin) n'a de sens, que rien ne vaut la peine qu'on se donne d'ordinaire pour l'obtenir. Nietzsche lui donne plus exactement le sens d'une dévaluation généralisée de toute chose : le nihilisme, c'est le fait de considérer que rien n'a de valeur. Historiquement, c'est un sentiment et une manière d'évaluer consécutifs au dépérissement de toutes les valeurs que produit la « mort de Dieu », c'est-à-dire la disparition progressive de la foi en des principes transcendants et des vérités révélées. Le dernier homme est typiquement enclin à se muer en nihiliste, dans la mesure où il adhère aux valeurs démocratiques de nivellement, qui impliquent la fin de toute évaluation relative des formes de vie et des interprétations. L'égalité ne signifie pas en réalité l'égalité de valeurs : il n'y a de valeur que parce que quelque chose est *valorisé* en se *distinguant* de quelque chose d'autre, fût-ce de manière infinitésimale. Nietzsche appelle cela le *pathos* de la distance, par lequel une forme de vie s'évalue en s'individuant pour se singulariser et se situer dans une échelle de valeurs. Que deux choses soient d'égale valeur conserve certes un sens, si du moins on les réfère à une troisième de valeur nettement supérieure ou inférieure. Mais que « tout soit d'égale valeur » est un non-sens, qui revient en réalité à dire que rien n'a de valeur distinctive. Le type démocratique confine ainsi au nihilisme.

Origine/provenance

Même si la distinction, étudiée par Michel Foucault, n'est pas systématique chez Nietzsche, elle est utile pour se repérer dans son lexique. Là où l'origine (*Ursprung*) fait fond sur le commencement effectif et singulier d'un phénomène historique, l'idée de provenance (*Herkunft*) fait plutôt fond sur les *ascendants* généalogiques divers et variés, et en droit innombrables (car

Mauvaise conscience

La mauvaise conscience ne s'identifie pas au sentiment de la faute, qui lui préexiste et tient simplement au non-remboursement des dettes. C'est seulement lorsque l'individu est rendu responsable de ses faits et gestes qu'il peut interpréter le sentiment de remords comme une forme de punition parce qu'il aurait pu, et donc dû, agir autrement. Dès lors, il interprète ses pulsions comme quelque chose de mauvais qui doit être combattu, si bien qu'il lutte contre ses propres impulsions au moyen d'autres impulsions. C'est ce que Nietzsche appelle la « cruauté rentrée », autrement dit intériorisée, au moment où l'activité organique de l'individu se retourne contre elle-même et cherche à s'autodétruire.

Mémoire/oubli

On oppose d'habitude la mémoire, comme faculté de rétention des vécus et des connaissances, à l'oubli, comme tendance spontanée de la mémoire à s'éroder avec le temps en laissant s'effriter ses anciens contenus. Nietzsche conçoit autrement le rapport entre mémoire et oubli, dans la mesure où l'oubli est une force active qui participe à la robustesse et à la santé de la mémoire : celle-ci n'est pas un conservatoire statique de souvenirs fixés, mais une activité de sélection, de tri et d'interprétation qui transforme le savoir en *vécu* et opère exactement à la manière d'une *digestion*. L'oubli est en ce sens l'activité fondamentale d'une mémoire en bonne santé, parce que la mémoire n'a pas pour fonction de connaître le passé pour se le représenter, mais de transformer le passé en le maintenant vivant et disponible pour l'activité créatrice.

Moralité des mœurs

La moralité des mœurs est la force de cohésion qui maintient l'ensemble des membres d'une société sous un joug d'obéissance, par l'intermédiaire de coutumes extrêmement contraignantes et dont l'infraction est soumise à des sanctions très sévères. Son fondement est élucidé dans le § 9 d'*Aurore*, où Nietzsche montre déjà que les sociétés archaïques édictent des

normes dont le but n'est pas d'être obéies du fait de leur caractère raisonnable, mais simplement de créer de l'obéissance.

Nihilisme

Le nihilisme, au sens littéral, c'est la doctrine qui affirme que rien (*nihil*, en latin) n'a de sens, que rien ne vaut la peine qu'on se donne d'ordinaire pour l'obtenir. Nietzsche lui donne plus exactement le sens d'une dévaluation généralisée de toute chose : le nihilisme, c'est le fait de considérer que rien n'a de valeur. Historiquement, c'est un sentiment et une manière d'évaluer consécutifs au dépérissement de toutes les valeurs que produit la « mort de Dieu », c'est-à-dire la disparition progressive de la foi en des principes transcendants et des vérités révélées. Le dernier homme est typiquement enclin à se muer en nihiliste, dans la mesure où il adhère aux valeurs démocratiques de nivellement, qui impliquent la fin de toute évaluation relative des formes de vie et des interprétations. L'égalité ne signifie pas en réalité l'égalité de valeurs : il n'y a de valeur que parce que quelque chose est *valorisé* en se *distinguant* de quelque chose d'autre, fût-ce de manière infinitésimale. Nietzsche appelle cela le *pathos* de la distance, par lequel une forme de vie s'évalue en s'individuant pour se singulariser et se situer dans une échelle de valeurs. Que deux choses soient d'égale valeur conserve certes un sens, si du moins on les réfère à une troisième de valeur nettement supérieure ou inférieure. Mais que « tout soit d'égale valeur » est un non-sens, qui revient en réalité à dire que rien n'a de valeur distinctive. Le type démocratique confine ainsi au nihilisme.

Origine/provenance

Même si la distinction, étudiée par Michel Foucault, n'est pas systématique chez Nietzsche, elle est utile pour se repérer dans son lexique. Là où l'origine (*Ursprung*) fait fond sur le commencement effectif et singulier d'un phénomène historique, l'idée de provenance (*Herkunft*) fait plutôt fond sur les *ascendants* généalogiques divers et variés, et en droit innombrables (car

indéfiniment reconductibles à d'autres), qui permettent de repérer les grandes lignes de force présidant à la constitution dudit phénomène.

Perspectivisme

Si Nietzsche fait un usage très parcimonieux de ce terme, il permet de renvoyer utilement à sa conception aristocratique de l'interprétation. La connaissance, selon Nietzsche, n'est pas un rapport d'adéquation entre l'appareil cognitif et la réalité, mais une *prise de vue* à partir d'une perspective, et en fonction d'un certain type d'évaluation. Il y a ainsi différentes perspectives sur les événements, mais toutes les perspectives ne se *valent* pas. Ce n'est donc pas selon le degré de connaissance qu'elles peuvent être évaluées, comme si certaines se rapprochaient de la vérité plus que d'autres. C'est seulement leur qualité de *vitalité* qui décide de leur valeur, dans la mesure où l'ouverture de l'angle d'une perspective et son degré de pénétration ne lui permettent pas tant d'être vraie que d'être *féconde*.

Préhistoire

La préhistoire (*Vorgeschichte*) ne renvoie pas chez Nietzsche à une période archéologiquement bien distincte, mais plutôt à une forme de vie qu'il est moins intéressant de dater que de portraiturer à partir des maigres matériaux dont nous disposons. Ce qui devrait frapper celui qui s'intéresse aux fondements de notre culture, c'est le fait qu'un long travail de dressage, multimillénaire, précède ce que l'on appelle de manière excessive l'histoire universelle (*Weltgeschichte*). L'humilité commande de considérer ce qui subsiste encore en nous de cette domestication préhistorique, dans la mesure où un immense travail de mise au pas et d'obéissance a été effectué par le passé, jusqu'à marquer notre manière de vivre. Voir sur ce point Présentation, p. 20 *sq*.

Promesse

C'est la puissance de projection de la volonté de puissance, qui se constitue ainsi une *mémoire pour l'avenir*. Du point de vue moral, la promesse est donc l'inverse du *ressentiment*, mémoire d'un *passé* indépassable accompagnée de la volonté de se venger, donc de réagir. Au contraire, la promesse est la mémoire d'un *futur* indépassable tant qu'il demeure inaccompli, puisque l'accompagne incessamment la volonté de tenir parole. Voir les § 1-3 du deuxième traité et les notes attenantes.

Refoulement/sublimation

Même si ces termes sont plutôt ceux que convoque la psychanalyse de Freud, Nietzsche utilise le second et décrit assez précisément les processus impliqués par le premier. Refoulement et sublimation sont deux modes de traitement distincts que la culture réserve aux pulsions organiques : le refoulement, chez Nietzsche, désigne l'ensemble des moyens qui permettent d'empêcher les pulsions de se libérer à l'extérieur, si bien qu'elles se retournent contre elles-mêmes. Le refoulement est donc le ressort essentiel de l'apparition de la mauvaise conscience. La sublimation, au contraire, renvoie à l'ensemble des canaux de dérivation ménagés pour libérer les énergies organiques sous une forme culturellement acceptable.

Responsabilité/culpabilité

Être responsable, cela signifie avoir à répondre de ses actes, et se considérer comme leur auteur. Mais la responsabilité est susceptible de plusieurs interprétations différentes : chez celui qui a assez de grandeur d'âme pour *assumer* toutes les conséquences de ses actes en pensant son activité comme *la sienne*, la responsabilité est une noble attitude, tournée vers l'avenir, si jamais « quelque chose a mal tourné » et qu'il faut alors rendre des comptes. Mais chez celui qui est faible et tourné vers le passé, la responsabilité est en réalité au service de la culpabilité, qui consiste à remâcher la faute commise en imaginant les scénarios alternatifs qui auraient pu avoir lieu pour s'autoflageller psychologiquement. S'opposent ainsi une bonne conscience responsable, qui aspire à intensifier sa puissance, et la mauvaise conscience coupable, qui se morfond sur ses échecs, au lieu d'aspirer à reconstituer son capital de puissance.

Ressentiment/vengeance

Le ressentiment est au sentiment ce que la force réactive est à la force active : c'est un sentiment (un *pathos*), certes, mais tourné contre quelqu'un ou quelque chose. Là où les affects sains et actifs proviennent d'une mise en branle de l'affectivité qui pousse à agir et à créer, les affects réactifs sont la marque d'une lésion de l'affectivité, lésion dont on impute la responsabilité à une instance extérieure que l'on cherche à faire « payer ». C'est la justice des faibles qui s'enracine ainsi dans le ressentiment à la recherche de la vengeance. Nietzsche reproche à Eugen Dühring de considérer que cette forme de justice est la seule, jusqu'à la placer à l'origine de l'histoire du droit. Dühring, comme tous les hommes du ressentiment, se rend alors aveugle à l'existence de la justice noble qui dominait à l'origine et dont proviennent les évaluations d'une forme de vie qui se situe par-delà le bien et le mal.

Sens historique

Sorte de « sixième sens » développé tout particulièrement au XIX^e^ siècle, le sens historique désigne la propension à se pencher sur le passé. Comme toujours chez Nietzsche, il y a en l'espèce deux attitudes très contrastées, selon le type d'individu qui s'empare de l'histoire. Dans le premier cas, réprouvable, l'historien fait du passé une *fin en soi*, auquel cas la connaissance du passé et son archivage contemplatif sont valorisés en tant que tels. Dans le second cas, qui est la forme noble du sens historique, le passé n'est connu qu'en tant que moyen pour mieux créer : la connaissance historique est alors au service de la vie, et sert en particulier à promouvoir les formes de vie nobles en se réappropriant les forces et la grandeur du passé.

Volonté de puissance

C'est une expression clé du vocabulaire de Nietzsche, qui désigne l'activité fondamentale par laquelle la vie ne cesse de déborder les formes qui servent à la contenir et à la dominer, pour s'étendre et s'intensifier. La volonté de puissance a autant

de foyers qu'il y a de formes de vie, ce qui signifie que ces formes luttent pour dominer les autres et leur imposer leur évaluation de la réalité. Les formes de volonté de puissance inverties, c'est-à-dire repliées contre elles-mêmes, s'allient entre elles pour lutter contre les formes de puissance extraverties, tandis que ces dernières, plus intenses, cherchent la distinction beaucoup plus que l'appariement. La volonté de puissance affaiblie est ainsi une force de nivellement et d'abolition des différences, tandis que la volonté de puissance plus intense est une force de dissociation, d'intégration hiérarchique et de différenciation.